Die

Gemeinde in Christo Jesu.

Auslegung

des

Briefes an die Epheser

von

Rudolf Stier,
Doktor der Theologie.

Erste Hälfte.

Berlin,
Besser'sche Buchhandlung.
(Wilhelm Hertz.)
1848.

[...] zweite Hälfte erscheint noch in diesem Jahre. Eine nähere Hinweisung findet sich [...] der Rückseite dieses Umschlages.

Die
Gemeinde in Christo Jesu.

Auslegung
des
Briefes an die Epheser

von

Rudolf Stier,
Doktor der Theologie.

Erste Hälfte.

Berlin,
Besser'sche Buchhandlung.
(Wilhelm Hertz.)

1848.

Οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.

Matth. 16, 18.

Einleitung.

Mit der Kirche im Ganzen von Alters her bezeichnen wir den Brief des Apostels Paulus, den wir auslegen wollen, als Brief an die Epheser. Ephesus, die damals weitberühmte Haupt- und Handelsstadt in Kleinasien, war ein Hauptsitz des Heidenthums: sowohl schon durch den uralten, prächtig wieder aufgebauten Tempel der großen Göttin Diana, deren Majestät ganz Asia und der Weltkreis verehrte, von welcher, ihrem Tempel und vom Himmel gefallenen Bilde die Stadt den Ehrentitel νεωκόρος trug — als auch durch alte und neue Philosophie, alten und neuen Aberglauben bis zu den vorwitzigen Künsten der Zauberei, deren Sammelplatz hier vornehmlich war. Herrlichkeit und Hoffahrt, Ueppigkeiten und Laster, Lug und Trug der heidnischen Finsterniß hatten einen Heerd in der ansehnlichen Hauptstadt von Jonien und ganz Asia proconsularis. Zwar war auch die Zahl der Juden hier wie in ganz Kleinasien nicht gering und ihre Synagoge eine bedeutende. Aber die da nahe sein konnten als zuvor auf Christum Hoffende, wollten auch nur ferne sein, und nur noch alt und überjahret, nahe dem Verschwinden stand im Grunde die wahre Theokratie da, dennoch desto schärfer nur befestigte sich der Zaun des nicht erkannten Gesetzes zwischen den Kindern Israel und den von ihnen stolz verachteten Heiden, mit denen sie gleich todt waren in Uebertretungen und Sünden.

Hieher nach Ephesus, wie wir Apostelg. 18—21. lesen, war Paulus, der Apostel Jesu Christi, nachdem er in Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth das Evangelium gepredigt, zum erstenmale gekommen; weil er aber gedrungen war, auf's Fest nach Jerusalem zu eilen, ließ er den willig hörenden Juden ein aus Rom vertriebenes jüdisches Ehepaar, Aquila und Priscilla, zurück, er selbst versprach nur, will's Gott wiederzukommen. Zu diesen zwei vorläufigen Zeugen that sich dann der beredte Alexandriner und Johannesjünger Apollos, wohl noch Anfänger in der Erkenntniß, aber von großen Gaben und sonderlicher

Schriftkunde, daher ihm bald weiter geholfen war. So wurde zunächst unter den Juden ein erstes Jüngerhäuflein gesammelt; darunter fand aber Paulus bei seiner Wiederkehr auch die zwölf Männer, die erst noch einmal auf den Namen des Herrn Jesu zum Empfang des heil. Geistes getauft werden mußten. Jetzt predigte und lehrte der große Heidenapostel nach seiner Weise zuerst drei Monate lang in der Synagoge seiner Brüder nach dem Fleische, den zuvor Berufenen gebührlich das Wort und Reich Gottes zuerst anzubieten; doch bald nöthigte ihn, als es Ernst wurde, die Feindschaft der Mehrzahl, die Jünger abzusondern wie zu Korinth. Zwei Jahre lang redete er nun das Wort vom Reiche täglich im Hörsaal eines heidnischen Lehrers, also daß alle mit der Hauptstadt Verkehrenden aus der ganzen Provinz, Juden und Heiden, reichlich hören konnten. Der Herr bekräftigte das Wort durch die auffallendsten Zeichen, wie grade hier für den Anfang schicklich war, und die jüdischen Beschwörer, die nachmachen wollten, mußten inne werden, daß diese Wunder nicht eine neue Zauberkunst mit einem Wort und Namen, wie bisher Vieles, waren, sondern ein Zeugniß für den einigen Namen des Heils, der die Teufel aus den Herzen der Gläubigen treiben, in neuem rechtschaffenen Wesen geheiligt sein will. Und es kam eine Furcht über Juden und Griechen, und der Name des Herrn Jesu ward hochgelobet. Schon Gläubige bekannten nochmals ernster ihre alten Sünden, brachten die Zauberbücher zum öffentlichen Verbrennen. Da brach, eben als Paulus endlich nach so ungewohnt langem Aufenthalt weiter wollte nach Macedonien, Achaja, Jerusalem, Rom, der Aufruhr gegen die neue Lehre aus. Die vom Götzendienst und Dianentempel ihr Gewerbe hatten, schoben die Religion vor und reizten das Volk, in verworrenem Getümmel bei zwei Stunden zu schreien: Groß ist die Diana der Epheser! Die Obrigkeit, deren Achtung sogar für das Evangelium hier fast gewonnen scheint, verfuhr musterhaft gerecht, schützte die ergriffenen Gefährten des Paulus, als die weder Tempelräuber noch Lästerer der Göttin seien, und wies die Kläger auf Gerichtstage und ordentliche Versammlung. Paulus jedoch, seinem tief begründeten Vorsatze getreu, nahm Abschied, und kam auch nicht wieder selbst nach Ephesus, denn er hatte nun mehr zu thun. Aber dabei vergaß er nicht der hochwichtigen Gemeindestiftung im Mittelpunkt eines mächtigen Heidenthums, ließ die Aeltesten oder Bischöfe bei seiner Vorbeireise wenigstens nach Miletus bescheiden, und sagte ihnen jene für sein Apostelamt wie für die dortigen Gemeinden so bedeutsamen Abschiedsworte, die wir Apostelg. Kap. 20. lesen. Da spricht er von dem innigen Verhältniß ganzer Hingabe, worin er drei Jahre namentlich zu Ephesus gestanden, von den Banden und Trübsalen, die jetzt seiner warten in Jerusalem nach des heil. Geistes Zeug-

niß; da weissagt er, daß sie sein Angesicht nicht mehr sehen werden, und bezeugt ihnen, daß er rein sei von ihrer aller Blut. Vornehmlich aber warnt er nun vor den Gefahren, größer als durch jüdische Nachstellung oder heidnische Gewalt, vor den Irrlehrern und Sektenhäuptern aus der Mitte der Gemeinde Gottes — und dagegen befiehlt er sie Gott und dem Wort seiner Gnade, betet und scheidet sich.

Solche Gnaden und Zeugnisse durch Paulus hatte Ephesus empfangen! Und an diese, zum größeren Theil aus Heiden gesammelte Gemeinde seiner Stiftung, Pflege und Sorge, allem Anscheine nach als jene vorausgesagten Verführungen eben erst im Beginn waren, schrieb der Apostel den Brief, den wir vor uns haben. Er schrieb ihn (nach Kap. 3, 1. 13. 6, 20.) in jenen Banden und Trübsalen, denen er zur Ausrichtung seines Amtes entgegengegangen war, aus der Gefangenschaft in Rom, als der gebundene und doch predigende Heidenapostel im noch eigentlichern Mittelpunkte der heidnischen Weltmacht. Er sandte ihn durch den geliebten Bruder und treuen Diener Tychikus (Kap. 6, 21.) — denselben, der auch den Kolosserbrief überbrachte. Aber eine auffallende Erscheinung! Jedem Leser, der die Apostelgeschichte kennt und vergleicht, muß nun alsbald auffallen eine gewisse Allgemeinheit, ein gänzlicher Mangel an besondern Beziehungen auf das doch so enge persönliche Verhältniß oder sonstige Einzelheiten, wie kein andrer Brief des Apostels Gleiches darbietet. Keine Erinnerung an seinen langen Aufenthalt, auch nicht ein einziger Gruß am Schlusse; vielmehr schließt Kap. 6, 24. alle Christen umfassend in der dritten Person, ja grade nur einmal Kap. 6, 10. nennt er die Empfänger seine Brüder [1]). Mehr noch! Er schreibt seltsam genug an diese Gemeinde: Wofern ihr gehöret habt von dem Amt der Gnade Gottes, die mir an euch gegeben ist! Kap. 3, 2. Sogar, wie es wenigstens hierneben zuerst scheinen will, hat auch er nur gehöret von ihrem Glauben und ihrer Liebe, Kap. 1, 15. — und redet Kap. 4, 20. 21. fast so, als ob er nicht genau wisse, wie sie gelehret seien.

Den Schlüssel zu dieser auffallenden Erscheinung reicht uns eine andre, von der sogleich näher die Rede sein muß, und aus welcher, um das voraus zu sagen, als jetzt allgemein anerkanntes Resultat hervorgehet: daß der Brief jedenfalls nicht bloß an die Epheser geschrieben ist [2]). Doch zuvor noch, damit es uns hernach nicht störe, ein Wort über Ort und Zeit der Abfassung. Die drei oder vier Briefe, an die Epheser, Ko-

1) Wie dagegen Kol. 1, 2. gleich zu Anfang.

2) „Nur an die Epheser scheint der Brief nicht geschrieben worden zu sein.“ Damit schließt zuletzt Baumgarten-Crusius ab.

losser, Philemon und die Philipper sind fast gleichzeitig, nur der letzte wohl etwas später, aus der Gefangenschaft geschrieben, und zwar ist dies die römische. Denn für die Annahme Mancher, daß sie noch in den Aufenthalt zu Cäsarea fallen, insonderheit Schneckenburger's, daß wenigstens der Epheserbrief dahin gehöre, sind, wie Andre bewiesen haben, gar keine stichhaltigen Gründe vorhanden; im Gegentheil schicken sich alle Einzelheiten (vornehmlich des Kaisers Haus, Phil. 4, 22., und die Freiheit zum Predigen, Eph. 6, 19. Kol. 4, 3.) nur auf Rom, auch die ἅλυσις Eph. 6, 20. wie Apostelg. 28, 20. 2. Tim. 1, 16. zeigt deutlich an, daß der Apostel zwar gebunden, aber nicht im Gefängniß gehalten war.

Aber nun die andre auffallende Erscheinung, von der wir sagten. Der wichtige vatikanische Codex hat am Anfange des Briefes ἐν Ἐφέσῳ nur am Rande beigeschrieben [1]), und in einer andern Handschrift (Cod. 67.) finden wir diese Adresse gleichfalls gestrichen. Diese Auslassungen, die nicht einmal Auslassungen sind, würden zwar an sich gegen alles übrige Zeugniß nichts bedeuten, indem auch Röm. 1, 7. 15. Aehnliches vorkommt; allein hier kommt Anderes dazu und gibt der auffallenden Ausmerzung ein stärkeres Gewicht. Im vierten Jahrhundert bedient sich Basilius (der Große, der Kappadocier) im Streit gegen den Ketzer Eunomius des freilich seltsamen Beweises aus dem Anfang unsres Briefes: hier würden die Gläubigen wegen ihrer Verbindung mit dem Seienden, Christo, sogar schlechthin selbst genannt die Seienden oder die da sind — grade wie 1 Kor. 2, 28. die Heiden gemeint wären unter dem, was nicht ist [2]). Also nach seinem ausdrücklichen Zeugnisse wußte nicht nur eine Tradition von dieser merkwürdigen Lesart ohne den Namen einer Gemeinde, sondern er selbst hatte dafür „die alten oder ältesten unter den Abschriften" eingesehen und so darin gefunden, was wo nicht alle, so doch gewiß die meisten meinen muß, grade die entscheidenden, wie er meinte. Später wiederum kennt auch noch Hieronymus, obwohl er sie verwirft, diese Lesart und Auslegung [3]). Ja von Tertullian schon ganz

1) Bisher galt Hug's Versicherung: von der ersten Hand desselben Schreibers — wogegen jedoch neulichst von Tischendorf aus genauer Ansicht Einsprache gethan worden ist.

2) Das Vorhergehende wegzulassen, lautet die zunächst betreffende Stelle wörtlich: *ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπὼν τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χ. Ἰ. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.* contra Eunom. lib. 2.

3) Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Mosi dictum sit: Haec dices filiis Israel, *qui est*, misit me, etiam eos, qui Ephesi sunt, sancti et fideles, *essentiae vocabulo* nuncupatos, ut ab eo, qui est, hi *qui sunt* appelleutur. Alii vero

früh erfahren wir (contra Marc. V, 11. und 17.): daß die haeretici den Epheserbr. als Brief ad Laodicenos hätten, daß Marcion so den Titel verfälscht habe, als ob er dabei noch ein diligentissimus explorator wäre. Tertull. hatte den rechten, jetzigen titulus; entweder las er auch in seinen Handschriften ἐν Ἐφέσῳ (das Gegentheil folgt wenigstens nicht aus den Worten: ei *titulum* aliquando interpolare gestiit, als ob gar keiner dastehe) — oder er weiß doch: *ecclesiae quidem veritate* (d. h. nach dem Zeugniß der Kirche) epistolam istam ad Ephesios habemus emissam — am andern Orte perscriptam (wofür es jedoch eine Lesart praescriptam gibt). Die Konjektur des Marcion, wenn es eine war, lag nahe, wie wir später sehen werden, war vermuthlich keine absichtliche Verfälschung; jedenfalls haben wir daran ein abermaliges Zeugniß, daß die Adressirung des Briefes nach Eph. von Anfang nicht allgemein dabeistand, so daß dafür entweder Laodicea wechselte oder doch in die Lücke gesetzt werden konnte.

Was ist nun aus dem Allen zu schließen? Freilich nicht, daß der Apostel im Zusammenhang ursprünglich, ohne für Ortsbezeichnung auch nur Platz zu lassen, geschrieben hätte: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Denn wenn das οὖσιν mit einem ἐν genau seiner sonstigen Weise (Röm. 1, 7. Phil. 1, 1., auch 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1.) entspricht, so läßt es ohne dasselbe sich durchaus nicht übersetzen. Am wenigsten so wunderlich, wie Basilius wollte, doch auch nicht auf irgend andre Weise. Matthies[1] will verstehen: welche da sind oder welche sich da vorfinden, so daß nur ganz allgemein das wirkliche Vorhandensein oder örtliche Dasein bezeichnet wäre, ohne eine bestimmte Gemeinde zu nennen, denn jede, die den Brief bekam, sollte sich's aneignen. Meier vollends: den Heiligen, welche auch getreu sind! Schneckenburger ganz gegen die Sprache: allen denen, welche Heilige und Gläubige sind, nehmlich in der That, im wahren Sinne des Wortes. Aber das alles ist von Harleß widerlegt worden, wie es dessen kaum bedurfte. Dagegen liegt allerdings fast nahe, daß man eine ursprüngliche Auslassung des Ortsnamens, der verschieden ergänzt werden sollte, sich denke, mithin den Brief als ein Rundschreiben an mehrere Gemeinden. An welche nun? Grundlos gesucht war Eichhorn's Meinung: an verschiedene von Schülern des Apostels gestiftete Gemeinden, deren Ort und Name diesem nicht einmal genau bekannt gewesen sei. So habe er dem Tychikus nur eine Anzahl

---

simpliciter non ad eos qui sunt, sed qui Ephesi sancti et fideles sunt, scriptum arbitrantur. Comment. ad Eph. 1, 1.

1) Wie vor ihm Bengel, den er nicht nennt: qui praesto sunt, absolute dicitur, uti Act. 13, 1. et Rom. 13, 1.

Abschriften mit der Lücke dafür übergeben, die Ausfüllung ihm überlassend, und diese sei dann als unnöthig nicht einmal geschehen. Der geneigte Leser sieht von selbst, wie seltsam und eigentlich undenkbar das herauskommt. Auch behält es doch sein entscheidendes Gewicht, daß nicht nur die allgemeine Annahme den Brief der Gemeinde in Eph. zuwies [1]), wie schon Tertull. sich dafür auf die ecclesiae veritas beruft, sondern selbst Basil. dies voran gelten läßt: τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων. Der älteste Zeuge dafür ist Ignatius, der ad Eph. c. 12. sich auf diesen Brief gegen diese Gemeinde selbst beruft: Παύλου (ἐστὲ) συμμύσται [2]) τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Zwar meinte Rückert nach Eichhorn: daß, wenn man auch vom Zweifel an der Aechtheit der ignatianischen Briefe absehe, doch hierin gar keine sichre Anspielung auf unsern oder irgend einen Brief liege, denn ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ heiße — in jedem Briefe! Und Baumgarten-Crusius, dessen Auslegung kürzlich erschienen ist, acceptirt von Rückert, Holzhausen, Meier diese Uebersetzung und versteht gar unter ὑμῶν bloß die Heidenchristen, die Epheser als solche. Aber Harleß hat auch das, zum Theil im Voraus widerlegt; die Stelle redet klar und sicher genug von den Ephesern und unserem Epheserbriefe. Und was hadern wir um Ignatius, da weiterhin außer Tertull. und Basil. noch Zeugen genug für die kirchliche Annahme der Bestimmung an die Epheser auftreten, die wir unangeführt lassen wollen?

Also der Brief sollte freilich den Ephesern zukommen, aber, wie die mitunter mangelnde Adresse lehrt, mit ihnen zugleich andern Gemeinden, er war, wie Usher zuerst ausgesprochen hat, ein so zu nennendes Rundschreiben. Dann läßt sich wieder, ähnlich wie vorhin Eichhorn, erklären: der Name sei verschieden ausgefüllt worden und zuweilen bloß die Lücke geblieben. So meinte Bengel, neben der oben erwähnten Ansicht, es könne auch gleichsam carta bianca gewesen sein; eben so Hug und Viele. So Flatt etwas anders: das ursprüngliche ἐν Ἐφέσῳ sei dann bei der weiteren Mittheilung an andre Gemeinden mitunter weggelassen worden. Dazwischen kann man wählen und sich das Wegbleiben der Adresse als ursprünglich oder später entstanden denken, wie man will; genug es ist so ziemlich allgemein anerkanntes Resultat geworden, den Brief als für mehrere Gemeinden mit Ephesus bestimmtes Rundschreiben anzusehen. Olshausen erklärt sich noch gegen Harleß dahin: die

1) Auch die älteste Uebersetzung, die syrische, hat die Zuschrift an Ephesus.

2) Für diesen Ausdruck vergl. Eph. 3, 3 ff.

Vorstellung von entweder sogleich dem Tychikus übergebenen oder dann in Eph. besorgten mehrfachen Abschriften sei nicht modern, sondern für die Sache zu jeder Zeit ganz natürlich; eben so natürlich irgendwie das Wegfallen des Namens in manchen dieser Kopien. Und wir müssen sagen, er hat Recht. Indeß können wir es auch, wenn schärfer noch kritisirt werden soll, mit Harl. halten, welcher nur zu scharf diesen Gang der Sache für mehrfach unbegreiflich erklärt. Kommt er doch zuletzt auf anderem Wege zu dem eigentlich gleichen Resultat. Nach ihm hat Paulus allerdings zuerst ἐν Ἐφέσῳ gesetzt, aber durch Tychikus mündlich bestellen lassen, daß derselbe Brief dann (abschriftlich) weitergesandt werden solle, und hiebei wäre dann die Auslassung entstanden. Das kommt auf Beza's altes Wort zurück: suspicor non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad caeteras Asiaticas ecclesias transmitteretur. Wie der Apostel 2 Kor. 1, 1. zugleich an alle Heiligen in ganz Achaja schrieb, und (wenn man 1 Kor. 1, 2. so auslegen will) auch den ersten Korintherbr. bei aller Specialität dennoch schon für weiteren Kreis bestimmte, so konnte er um so mehr diesen allgemein gehaltenen Brief (wovon bald Näheres!) an alle Gemeinden Asiens, wie sie auch in der Apokalypse zusammengefaßt werden, richten. Daß dabei immer Eph. die Hauptbestimmung hatte, lag theils in der besondern, engen Verbindung des Apostels mit diesem Orte, theils auch schon im Verhältniß der Hauptstadt zur Provinz, der Muttergemeinde zu den Tochtergemeinden.

Wahrscheinlich, fast gewiß also, wie auch die Meisten annehmen, wie schon die Lage mit sich brachte, bekam Ephesus den Brief zuerst. Dieselbe Reihefolge sehen wir in der Apokalypse, auch hier wie dort könnte Laodicea die letzte Gemeinde im Cyclus gewesen sein, und so Kol. 4, 16. sich erklären [1]). Doch das ist allerdings wieder eine andre Nebenfrage, ob in dieser Stelle unser von Eph. benannter Circularbrief gemeint sei. Viele, denen auch Guerike beistimmt, haben sich dafür entschieden, und es ist zunächst vielfach wahrscheinlich. Eben die Allgemeinheit des Briefes qualificirte ihn dazu, daß auch über den Kreis nächster Bestimmung hinaus empfohlen werden konnte, sich ihn zur Lesung mittheilen zu lassen. Ein an die Laodicener expreß und allein gerichteter Brief scheint nicht recht schicklich durch τὴν ἐκ Λαοδικείας bezeichnet, besonders da Λαοδικέων ἐκκλησία vorangegangen [2]). Wenn Olsh. sagt, die Laodicener

1) Die von B.-Crusius wieder als die angemessenste hervorgezogene älteste Deutung des Chrysostomus und Theodoret, daß ein von den Laodicenern an Paulus gerichteter Brief zu verstehen sei, hat so viel wider sich, daß wir ihre Widerlegung sparen dürfen.

2) Wie Matthies gradezu behauptet, dann wäre sicher τὴν πρὸς Λαοδικεῖς gesetzt.

konnten doch wenig Interesse haben, den Kolosserbrief, welcher mit dem schon empfangenen ziemlich gleichen Inhaltes sei, auch noch zu lesen — so hat dagegen Bertholdt gemeint, grade die Lesung zweier so verwandten Briefe, deren einer den andern erkläre, sei höchst lehrreich, darum wünsche es der Apostel. Wir müssen aus eigner Erfahrung zugestehen, daß uns der Kolosserbr. neben dem Epheserbr. noch sehr interessant ist, fast als Kommentar dazu gelten kann, und mit der Gleichheit des Inhaltes ist es doch sehr cum grano salis zu nehmen. Aber die Kol. 4, 15. bestellten Grüße? Da heißt es: an wen man geschrieben hat, den läßt man doch nicht wieder daneben von Anderen grüßen! Warum denn nicht? Als ob nicht bis heute noch treue Liebe heute und morgen einander nachfolgende Grüße durch Verschiedene bestellen ließe! Und hier (wie Rückert bemerkt) hatte ja Paulus eben im allgemeinen Briefe keine Gemeinde speciell und namentlich grüßen können; desgleichen (wie vor ihm schon Bertholdt) konnte und sollte dies Grußbestellen die Einleitung zur Kommunikation sein, zum Austausch der Briefe. Sonst müßte der Laodicenerbr. verloren sein [1]). Einem Korintherbriefe freilich ist das geschehen, und liegt an sich nichts Unmögliches darin, daß ähnlicher Verluste noch mehr sich zugetragen; doch wieder bei diesem zur Mittheilung empfohlenen (und des Apostels Gebot wurde gewiß ausgeführt!) — folglich wohl auch so früh schon abgeschriebenen ist der Verlust weniger wahrscheinlich. Wenn nun dennoch Harl. dem Allen mit Nachdruck widerspricht, auch V. 15. die das Begehren einleitenden Grüße zu weit von dem Begehren selbst getrennt findet [2]) — wenn er (abgesehen von allerlei widerlegten Hypothesen und Künsteleien, die wir auch nicht vertheidigen wollen) gar nicht begreifen kann, warum dann Paulus nicht lieber gleich dem Tychikus noch eine Abschrift für Kolossä mitgegeben: so wollen wir nicht streiten und unbedingt entscheiden, aber wir erlauben uns unmaßgeblich anders zu meinen. Vielleicht wird Harl. von selbst in der neuen Auflage seines vergriffenen schönen Werkes manches viel zu spitz und streng Behauptende, namentlich in der Einleitung, mildern; er hat dessen gewißlich zu viel gethan gegen seine Vorgänger. Was jenen letzten Grund betrifft, so ist ja z. B. die Frage, ob die mehreren Abschriften überhaupt schon von Paulus ausgingen; der zunächst einem mit Laodicea geschlossenen Kreise zugewiesene Brief

1) Denn der unter diesem Namen vorhandene ist offenbar nicht der ächte.

2) Wir dächten, Beides ist nahe genug mit *καί* verbunden; vollends das nun erst folgende „Gebot an die Kolosser" ist ja nichts Ungleichartiges, vielmehr das bedingende Wenn für das Erbitten des Briefes von Laodicea, das Austauschen für den erst von ihnen selbst gelesenen.

konnte doch, nachdem der Ap. auch den Kolosserbr. geschrieben (von welcher Zeitfolge nachher!) — ihm grade der erklärenden Verwandtschaft wegen jetzt nachträglich noch für Kolossä geeignet erscheinen, so wie dagegen das laue Laodicea (s. auch Kol. 2, 1.) den schärferen Kolosserbr. gut brauchen mochte — und was man weiter sagen könnte. Denn in solchen Dingen wolle doch ja die liebe Kritik nicht zu sicher Alles wissen und bestimmen! Uns bleibt wahrscheinlich, weil im nachher apokalyptischen Gemeinden-Cyclus wirklich Laodicea die letzte war, weil auch Marcion für den Epheserbr. Laodicea in Anspruch nahm, weil ἐκ Λαοδικείας gesetzt wird, weil der Verlust eines auf ausdrückliches Verlangen des Ap. mitzutheilenden Briefes weniger, eher dagegen seine Absicht für eine Lesung des Epheserbr. auch noch in Kolossä denkbar ist, wahrscheinlich sagen wir, daß Kol. 4, 16. unseren erhaltenen Brief meint.

Wir wollen sogleich auch beide Parallelbriefe lehrreich zu vergleichen bitten, um zunächst grade aus dieser Vergleichung am einleuchtendsten zu erkennen, wie allgemein ideal, daß wir so sagen, der Epheserbrief gehalten ist. Welcher von beiden ist früher geschrieben? Die Beantwortung dieser Frage hängt mit dem inneren Verständniß des Epheserbr., namentlich seiner Anordnung, seines Planes und Grundgedankens wesentlich zusammen, ist insofern allerdings keine bloße Frage jenes historisch-kritischen Gebietes, für welches wir bescheidne Unsicherheit empfehlen wollten. Aeußerliche Indicien, was man so nennt, scheinen uns wiederum so gut als gar nicht vorhanden für irgend eine Entscheidung; desto stärker und klarer dagegen tritt uns das wahre Verhältniß beider Briefe in ihrem Totalverständnisse selbst entgegen. Daß im Eph.Br. nicht auch sogleich neben Paulus voransteht: und Bruder Timotheus — wie nach Kolossä geschrieben wird: wer möchte wohl daraus mit rechtem Besinnen einen „Beweis" für die frühere Abfassung nehmen, wie Hug einst gethan? Er soll also noch nicht bei ihm gewesen sein (vgl. Hebr. 13, 23.) — denn in allen Briefen, bei deren Schreibung er in des Apostels Gesellschaft war, habe dieser ihn auch mitgenannt. Das Letzte wissen wir nicht so gewiß, hier aber im Rundschreiben, welches aller sonstigen persönlichen Beziehungen und Grüße sich enthielt, war eben auch schon die Beiordnung des Timotheus neben den Heidenapostel, welcher Kap. 3. nur seiner Person eine große Bedeutung in der geschichtlichen Entwickelung des Rathes Gottes geben will und muß, natürlich ausgeschlossen [1]). Wenn dagegen Harl.

1) Daß Timotheus zu gleicher Zeit einen eigenen Brief an die Epheser geschrieben habe, fand Flatt gar nicht unwahrscheinlich, wir aber müssen es für allzukühn und höchst unschicklich erklären, wenn der bescheidene Gehülfe hier neben dem Meister auch auftreten wollte!

aus Eph. 6, 21. den Beweis nimmt, daß der Kolosserbr. schon vorausgesetzt werde, so scheint uns auch das nichts weniger als klar oder entscheidend. Das „Auch" in der Wendung: auf daß aber auch ihr wisset, wie es um mich stehe — läßt sich doch, wenn man unbefangen sein will, in allerlei Weise nehmen, ohne daß grade Kol. 4, 7. als bereits geschrieben vorausgesetzt wird. Auch ihr, wie Jene, denen ich es eben geschrieben habe — so soll der Ap. im Sinn haben. Aber wußten und verstanden das denn die Leser hieraus? War ihnen denn bekannt oder hiemit allein deutlich angezeigt, daß der Ap. so eben schon an Andre geschrieben habe? Und wozu dieser Umstand hier, was konnte er zur Sache thun? Wie Rück. und Matth. verstehen, ist gar nicht so sinnlos, wie Harl. viel zu absprechend widerlegen will, denn es bleibt ein sehr natürlicher Gedanke: So steht es mit mir, und kund werden soll es auch euch. Nur ist hervorzuheben versäumt, daß ja nach V. 19. 20. die Leser für den Ap. beten sollen, also zur Ermunterung hiefür eben der näheren Kunde bedürfen; denn man betet eingehender da, wo man auch Genaueres weiß. Das καί steht zwar nicht bei εἰδῆτε, wohin es in diesem Sinn gehörte, denn das von ihm Wissen, um recht für ihn beten zu können, ist selbst schon Gegensatzes genug; dennoch bekommen wir aus diesem Grundgedanken der Verbindung eine andre Beziehung des „auch ihr," als den gar nicht hinein gehörigen Seitenblick auf einen anderen Brief. Entweder, wie gesagt: auch ihr sollt es wissen, wie ich es erfahre und leide — oder, wenn man beharrlich scharf das καὶ ὑμεῖς absondern und Andern außer dem Ap. entgegensetzen will: auch ihr, an die ich jetzt, der Fürbitte mich empfehlend, schreibe, mit und neben so vielen andern Brüdern und Heiligen da und dort (V. 18. 24.), sonderlich Heidenchristen (Kap. 3, 1. 13.), die meiner so gedenken. Ist nun darin irgend etwas für das Zeitverhältniß der beiden Briefe gegeben? Eben so wenig läßt sich, auch wenn man den Laodicenerbrief für unsern Epheserbrief hält, mit Matthies aus Kol. 4, 16. sicher schließen, daß Paulus diesen schon geschrieben haben mußte, auf ihn als fertig vorliegend verwies: das läßt sich auch noch anders deuten, obgleich allerdings bei unsern Voraussetzungen der Ausdruck natürlicher wird für den eben vom Schreiben dieses Briefes herkommenden Apostel, insofern dann eine gewisse Bestätigung darreicht.

So steht es mit den Anzeigen oder Beweisen dieser Art. Dagegen ist uns, wir gestehen es und sind so sicher, nachdem wir Andre vor falscher Sicherheit gewarnt haben — unwidersprechlich aus der innern Beschaffenheit beider Briefe gewiß, daß der Epheserbr. der zuerst geschriebene sein muß. Nur aus dem leidigen, der Exegese nun einmal, wie sie ist, fast allgemein anklebenden Mangel an Auffassung des Ganzen, Durchdringung

des Planes und innersten Zusammenhanges im Großen, aus dem sogar grundsätzlichen Verschmähen der hervorzuholenden „geheimeren Ordnung" im wunderbar gebauten Worte des heil. Geistes erklären wir uns, wie auch wieder Harleß hier irre gehen kann. Freilich wird erst am Schluß unsrer ganzen Auslegung für alle Beistimmenden ganz einleuchten, was wir meinen; doch wir bedienen uns des Rechtes, erfüllen die Pflicht der Einleitung, wenn wir vorher uns erklären. „Eine wortreiche Erweiterung des Briefes an die Kolosser" im Eph.Br. zu sehen, wie de Wette — wahrlich das kommt von einer Unfähigkeit des Verständnisses her, mit welcher wir gar nicht reden können. Auch Matthies, der es besser und anders meint, möchte die Sache schwerlich recht schon treffen, wenn er „sehr deutlich in dem Eph.Br. das Gepräge der ersten, in wortreiche Ausführlichkeit eingekleideten frischen Lebendigkeit erkennt — während in dem Kolosserbr. der Inhalt schon mehr mit Ruhe und bündiger Kürze entwickelt wird." Vom Wortreichthum nachher noch etwas! Zunächst ist so viel gewiß, daß der Kolosserbr. zwar in der Anlage der Grundgedanken mit dem Eph.Br. fortschreitet, aber einerseits allerdings abkürzt oder zusammenzieht, anderseits dies nur thut, um für paränetisch-polemische Specialbeziehungen auf das Bedürfniß grade der Kolosser den Raum zu gewinnen. Da fragen wir nun: Was ist natürlich eher zu denken, die allgemeine Grundlage eines Gemeindebriefes, der (wie wir sehen werden) eben nur jede, die „Gemeinde in Christo Jesu" nach tief angelegtem Plane, Systeme faßt — oder die speciell modificirte Anwendung und Durchführung desselben Planes für das Bedürfniß einer Einzelgemeinde? Was ist natürlicher, sogenannte Erweiterung, Verallgemeinerung eines zuerst geschriebenen, konkreten Specialbriefes (vollends wenn diese Erweiterung dann so streng selbständig geordnet, in sich geschlossen auftritt!) — oder das umgekehrte Verhältniß, daß die konkrete Behandlung aus dem allgemeinen Systeme großartig umfassender Anschauung hergenommen wird? Wir fragen: Warum denn überhaupt hat der große Apostel zwei so verwandte, zum Theil dasselbe sagende Briefe neben einander geschrieben? Ein in der That einzig dastehendes Beispiel, zu dem auch das Verhältniß des Römer- und Galaterbr. nur von weitem eine schwache Parallele liefert! Doch gewiß nicht, weil er grade nicht Zeit gehabt hätte oder Vorrath, neu zu sein: wer möchte von dem unerschöpflich vielseitigen, stets rüstigen Apostel solchen Zeitmangel oder solche Gedankenarmuth behaupten? Der Geist hat ihn anders gelehrt und geleitet, nicht ohne seinen eigenen Vorsatz im Geist, nicht außer seinem Bewußtsein, aber doch als der leitende Geist, aus dessen Zuvorversehen unser neutestamentlicher Schriftkanon herkommen sollte. Wie Ephesus mit seinen Tochter-

gemeinden erwählt war, daß für diesen Kreis ein allgemeiner Lehr- und Mahnbrief geschrieben würde, so sollten wir zur lehrreichen Vergleichung eben hierbei zugleich ein Beispiel empfangen für die specielle Modifikation des allgemeinen Textes. Das ist die bedeutsame, vom Geist beabsichtigte Stellung beider Briefe im Kanon; darum wollte und konnte Paulus den nächsten Brief, den er ferner schrieb, nur gleichsam im Rahmen des zuerst geschriebenen Prototypus aller Gemeindebriefe verfassen [1]).

In der That, daß wir endlich nach allen Neben- und Zwischenfragen zu dem wiederkehren, wovon wir ausgingen: die nach der historischen Kritik aus äußerlichen Datis gewonnene Ansicht unsres Briefes als einer Encyclica bestätigt sich durch seine innere Beschaffenheit vollkommen. Die schon oben bemerkte Freiheit von allen Specialbeziehungen ist so deutlich und durchgreifend, daß darauf sogar schon im Alterthum eine wunderliche, freilich zu widerlegende Hypothese gegründet worden ist, fast vorgreifend in die Weise der jetzigen Kritik [2]). Zwar enthalten auch die Briefe nach Thessalonich (die ersten des Apostels) keine namentlichen Grüße, doch wieviel Beziehung übrigens dort auf die besondre Gemeinde, dagegen nichts dergleichen für Ephesus, bei aller engen Verbindung des Ap. grade hier durch Stiftung und mehrjährigen Aufenthalt! Man hat gesagt, nach Kap. 6, 21. 22. solle Tychikus das ergänzen, die Specialia mündlich dazubringen — aber das will doch eben erklärt sein, indem sonst die Briefe auch ihre Ueberbringer hatten und ihnen so etwas nicht überließen. Man hat halb verdeckte Polemik gegen Verführer und Irrlehrer in Eph. oder doch dem asiatischen Umkreis überhaupt in manchen Stellen gefunden, aber das ist ein bald sich zerstreuender Schein. Solche Allgemeinheiten, wie Kap. 1, 9. 10. 20—22. 4, 16. „verwahren freilich gegen die Verführung der Weltweisheit zu andern Mittlern" (wie die Hirschberger Bibel sagt), aber nur positiv thetisch, wie in allen Briefen. Daß bei Kap. 4, 25. nicht an lügenhafte Lehrer sonderlich oder V. 28. gar an speciell Vorgekommenes zu denken sei, wird uns die rechte Auslegung aus dem tief allgemeinen Sinne des Zusammenhanges erweisen, und nicht anders verhält sich's mit der Warnung vor Hurerei Kap. 5, 3—5., vor den eiteln Worten der Ungläubigen insgemein V. 6. Einzig etwa in Kap. 4, 14. erkennen wir eine

1) Wie er dann fortfahrend im Philipperbriefe den vollendeten Kontrast speciellsten Eingehens in das konkrete historische Verhältniß gestellt hat.

2) Die Vermuthung des Verf. der Synopsis Script. s. in den Werken des Athanasius: Paulus habe den Brief an die Epheser ganz früh geschrieben, ehe er sie gesehen, *ἀκούσας δὲ μόνον περὶ αὐτῶν*, vgl. Kap. 1, 15. (Auch Theodor. Mopsuest. *οὐδὲ τεθεαμένος αὐτοὺς ἐπιστέλλων φαίνεται.*) Was aber aller Geschichte widerspricht.

bestimmte Hinweisung auf solche Irrlehrer, wie sie dann der Kolosserbr. hervorhebt, aber auch das fügt sich zugleich ganz in die allgemeine Schilderung für alle Zeiten und Zustände der Gemeinde, so daß Guerike gewiß noch zu wenig sagt: „meist ohne direkte Polemik" — es muß heißen durchgängig. Die von Schneckenburger gefundene Beziehung auf das in Kleinasien verbreitete theosophische System weiset Olsh. mit Recht als völlig unstatthaft ab: „weßhalb sollte diese polemische Beziehung so verhüllt sein, da sie im Kolosserbr. so offen ausgesprochen ist?" Auch die von B.=Crusius wieder geltend gemachte Rücksicht auf den gnostischen Sprachgebrauch (*ἐπουράνια πνευματικά, οἰκονομία, πλήρωμα, γνῶσις, βάθος, ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*) ist im Grunde nichts Anderes, als die unumgängliche Beziehung überall, in welche der von innen heraus für die großen Begriffe geprägte Sprachgebrauch zu den Analogien und Ahnungen des vorhandenen Redens treten muß. Wenn z. B. auch noch die Hirschb. Bibel (in der wohl unsre Gelehrten so etwas nicht suchen möchten) gemeint hat, der Ap. wolle „die geistliche Herrlichkeit der Gläubigen dem blendenden Glanze des dortigen heidnischen Tempels und Götzendienstes kräftig entgegenstellen" — so verschwindet wahrlich auch diese zufällige Beziehung des Tempels, von dem der Ap. spricht, auf den Dianentempel zu Eph. gegen die Allgemeinheit solcher Anschauung, wie sie nothwendig mit ihrem typischen Ausdruck aus dem A. T. hervorwächst, gegen die vollgültige Realität von „Leib" und „Tempel" für die Gemeinde überhaupt nach dem System des Briefes. Endlich bleibt nicht einmal eine „specielle Berücksichtigung der Verhältnisse der ersten Leser," d. h. der damaligen Christen insgemein übrig in dem Einzigen, was Olsh. dafür erklären will, in der Art und Weise, wie von Heiden und Juden gesprochen ist. Denn wir werden später sehen, daß dies Verhältniß für alle Zeiten seine Bedeutung, Wahrheit und Wichtigkeit behält. Wobei man auch nicht eigentlich sagen darf, der ganze Brief sei nur an die Heidenchristen gerichtet und geschrieben, da nicht bloß in Ephesus, vielmehr wohl überall damals, wenn auch zuweilen in geringster Zahl, Judenchristen zur Gemeinde gehörten. Es ist wahr, nur die Heidenchristen vorherrschend redet er an in zweiter Person, aber das hat seinen Grund in der Hauptidee des Briefes (mit B.=Crus. uns auszudrücken): „die Vereinigung aller Welt in Eine Geistesgemeinde, hier von Seiten des Heidenthums aufgefaßt." Doch sagt eben so richtig, vielmehr noch richtiger Rieger (in den Betrachtt. über das N. T.): „Dabei wechselt der Apostel mit den Worten: wir und ihr, uns und euch — so bedächtlich ab, daß man daraus seine Absicht auf Juden und Heiden wohl sehen kann." Das Wir stellt sich gewiß nicht rein den Briefempfängern

gegenüber, sondern spricht zugleich kommunikativ im Namen der in dieser Form auch angeredeten, auf die Einleibung der Heiden hingewiesenen Judenchristen [1]). Kap. 2, 14—18. und Alles, was im Briefe dazu gehört, ist nur sehr indirekt als Polemik gegen den damaligen Judenstolz insgemein zu fassen, indem es die Thatsache und Lehre rein positiv bezeugt.

Noch einmal auf die oben voran ausgehobenen drei Stellen zurückzukommen, welche die ausschließliche Beziehung des Briefes auf eine Gemeinde wie Ephesus alsbald zu widerlegen scheinen, so geht davon zwar etwas ab, aber es bleibt doch etwas. Zwar darf man nicht mit Rückert sagen, die Redeweise Kap. 4, 21. habe nur dann nichts Auffallendes, wenn der Schreibende nicht genau wußte, was seine Leser für ein Christenthum gelehrt worden waren, nicht aber, wenn er selbst ihr Lehrer war. Denn dies εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε κ. τ. λ. ist nur ein mit leiser Ironie verbundenes Hinweisen auf den (wie Kap. 1, 13. voraussetzt) gewiß richtig empfangenen Unterricht (vgl. ohne diese Schärfe positiv 2 Tim. 3, 14.) — höchstens noch eine vorsichtige Restriktion des eben ausgesprochenen οὐχ οὕτως ἐμάθετε für überall, auch in Eph. möglichen einzelnen Fall. Dagegen schon anders klingt das bloße ἀκούσας Kap. 1, 15. Zwar läßt es sich natürlich auch für Eph. deuten von der empfangenen Nachricht über Bestand, Wachsthum und Nachwuchs der Gemeinde (wie 1 Theß. 3, 5. 6.) — doch scheint der Ausdruck jedenfalls absichtlich so unbestimmt und zugleich fremd gestellt, um unbekannte Gemeinden (Kol. 2, 1.) mit einzuschließen. Endlich das εἴγε ἠκούσατε Kap. 3, 2. ist entschieden so angethan im ganzen Zusammenhange, daß der Apostel nur an Eph. unmöglich so schreiben konnte.

Also freilich in's Weite und Blaue hinaus hat der Ap. seinen Brief nicht geschrieben (wie schon Kap. 1, 15. 16. lehrt), sondern einen bestimmten Kreis vor Augen gehabt, die Gemeinden, deren Metropole Ephesus war: das geben wir gerne zu, das liegt nothwendig schon in der Anknüpfung auch des allgemeinsten Wortes an konkrete Wirklichkeit, darin daß es doch eben ein Brief ist. Aber der Ap. schreibt diesen Brief absichtlich ohne besondre Beziehungen, als ἐπιστολὴ zunächst ἐγκύκλιος, weiterhin im prophetischen Blick οἰκουμενική. Und, was die von der bisherigen Exegese viel zu sehr versäumte Hauptsache ist, diese Allgemeinheit besteht nicht etwa negativ in farbloser Abstraktion bloß von den Besonderheiten, sondern der scheinbare Mangel an Konkretem wird vergolten und erfüllt durch überschwänglichen Reichthum positiver

1) Dazu wird uns die genauere Auslegung, abgesehen davon, daß der ganze ermahnende Theil von Kap. 4. an zusammen anredet, auch vorher schon (wie Kap. 1, 2.) mehrmal gemeinschaftliche Anrede zeigen. Kap. 1, 15 ff. 2, 8. 22. 3, 16 ff.

Fülle. Es entsteht im Kanon der Schrift eine hochwichtige ἐπιστολὴ κατηχητική, deren Grundgedanke „die Gemeinde des Herrn" ist; dieser lebendige, für alle Zeiten und alle Orte gefaßte, aus der Tiefe des Geistes hervorgereichte Grundgedanke beherrscht und ordnet die ganze Ausführung von Anfang bis Ende, durch alle Einzelheit. Nur so kann der Brief ganz verstanden und gewürdigt, nur so sein Einzelnes gründlich gedeutet werden. Das hat unseres Wissens noch Niemand recht gefaßt, indem die beliebte Weise sich mit oberflächlichen Dispositionen bei dem Schriftworte begnügt. Hat sich doch der erhabene Brief, der überall in reichster Fülle lauter fundamentale, für die Anwendung namentlich in unsrer Zeit wieder hochwichtige Gedanken in streng systematischer Entwickelung darreicht, noch von de Wette müssen gefallen lassen, für allzubreit ohne Zusammenhang, in überladener, wortreicher, an neuen Gedanken armer Schreibart einherfahrend erklärt zu werden! [1]) Wir halten's dagegen mit Chrysostomus: "Εστι δὲ νοημάτων μεστὴ ἡ ἐπιστολὴ ὑψηλῶν καὶ δογμάτων — ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγκων. Und mit Grotius: rerum sublimitatem adaequans verbis sublimioribus, quam ulla habuit umquam lingua humana.

Die Gemeinde in Christo Jesu — das haben wir auf dem Titel unsrer Auslegung vorangestellt, denn das ist Centrum und Peripherie, das ist der Inhalt des Briefes ganz und gar. An bestimmte Gemeinden zunächst war er geschrieben, aber in der Meinung des prophetischen Geistes dabei wollte und sollte der Ap. damit zugleich einen Brief schreiben an die Gemeinde schlechthin, der von der Gemeinde handelt, ihrem Grunde, Wege, Wachsthum, Ziel, ihrer Entfaltung im einzelnen Leben, ihrem Streit und Sieg. Das ist die hohe, dogmatische Bedeutung des Briefes im Kanon, wonach er sonderlich für unsre, über Begriff und Wesen der Kirche so herumirrende Zeit lehret und mahnet als das oberste symbolische Buch aller sogenannten oder so sich nennenden Kirchen, was den locus de ecclesia betrifft. Finden wir doch, daß dem Ap. schon in der Abschiedsrede zu Milet Apostg. 20, 28. dieser große Grundbegriff im Hinblick auf Ephesus vor Augen steht. Hat doch wenige Jahre später der Geist in der Apokalypse dieselben asiatischen Gemeinden, ohne Zweifel weil ihr historischer Bestand vornehmlich dafür geeignet war, zum Typus aller Stufen, Gestalten und Perioden der Gemeinde des Herrn überhaupt genommen. Man bedenke diese Einheit der Anschauung in Paulus und Johannes, in Lehre und Weissagung, um

---

1) Was de Wette's Pseudokritik ferner gegen die Aechtheit sogar vorgebracht hat, ist so allgemein und reichlich abgewiesen worden, wie es verdiente.

auch von diesem Punkt aus wieder den Einen Geist, der die Schrift systematisch geordnet hat, zu erkennen, um sich des Uebersehens dieser leuchtenden Erscheinung bei unsern gewöhnlichen Auslegern zu wundern!

So werden wir freilich unserntheils, ganz gegen die von Harleß in der Vorrede bezeichnete Weise (der wir übrigens auch Recht und Raum zugestehen), theils Dogmatik theils Paränese für die jetzige Gemeinde des Herrn mit der Exegese dieses eben so dogmatischen als paränetischen Briefes verbinden; aber wir hoffen dennoch Zuthat eignen Geistes zu meiden, vielmehr grade so erst ganz auszulegen, was gegeben ist und geschrieben steht. Da der Brief in neuester Zeit besonders reichlich mit Kommentaren gesegnet worden und doch in allen grade das zurücktritt oder gänzlich fehlt, was wir für die Hauptsache seines Verständnisses halten, so wird man uns eine Methode und Darstellung erlauben, welche diesen Mangel, so viel an uns ist, ergänzt. Möglichst ungelehrt und bloße Namenhäufung sparend für denjenigen weiteren Leserkreis der Nichttheologen, welcher je länger je mehr sein Recht fordert, auch bedacht zu werden, dabei hoffentlich die theologische Weiterführung des Vorhandenen auch nicht versäumend, werden wir, so viel irgend ohne Schaden der vollständigen Entwickelung wegbleiben kann, von den Vorgängern Gesagtes nicht bloß wieder sagen, hinreichend Abgewiesenes nicht gleich ausführlich abweisen [1]), dagegen desto strenger uns bestreben, unsre Grundanschauung des Briefes im Ganzen und Großen durch alle Einzelheit ansprechend und überzeugend hindurchzuführen.

Aber eben darum noch ein allgemeines Präludium voran, den Leser gleichsam für diesen Ton, den wir anschlagen wollen, zu stimmen! Hamann schrieb seiner Zeit: „Θεοῦ γεώργιον, so nennt Paulus die Kirche, dieses eben so zweideutige Schulwort, als die Namen der Seele und der menschlichen Natur noch bis auf den heutigen Tag sind." Von wieviel mehr als „zweideutig" würde er wohl heut zu Tage sagen bei der überhand genommenen Sprachverwirrung, wo das Wort über die Schule und — Kirche hinaus zum Zankapfel der Gläubigen wie zum Fahnenschmuck auch der Irrthümer, welche die Auserwählten verführen wollen, geworden ist. Welch ein Gewirr des „Kirche" und überall „Kirche" Rufens: von jenem Katholicismus an, mit welchem Beckedorff bezeugt, das Fürwahrhalten aller Lehren und Befolgen aller Vorschriften der Kirche, aber aus selbständiger Ueberzeugung statt aus unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche wäre doch nicht katholisch — durch die rationalistischen

1) Wie denn Harleß in Erwähnung und Berücksichtigung alles Vorhandenen einem Nachfolger kaum noch viel nachzulesen übrig gelassen hat.

Schaaren hindurch, die lieber nur ein pythagorisches ὁμακοεῖον an die Stelle der ἐκκλησία bauten [1]) — bis zu den in Rupp's Manier gar nur einen ὅμαδος und ὄχλος, ohne ἀκοή durch einander zu reden, übrig lassenden freien Kirchen und Kirchen der Zukunft — dann wieder zurück in die vor Allem, was sonst so heißen will, gesegnete, nur unio absorptiva kennende „Kirche schriftmäßigen Bekenntnisses!". Und woher die Hülfe wider dies Gewirr, wo das Friedenswort des entbrannten Streites? Klar und entscheidend wenigstens gewiß noch nicht in der Dogmatik und den Symbolen der Reformation. Da ist die Lehre von der Kirche am Ende auch nicht besser fertig als in der jetzigen Theologie; wir meinen sogar, jetzt ist da, wo man von den erkannten Mängeln der alten Formulirung ausgeht, eher Hoffnung zum allmähligen Ausbau. An die Schrift müssen wir uns halten, immer neu zu ihr wiederkehren hier wie in Allem — ja wohl! Dazu hat uns auch Delitzsch vor Kurzem so schön ermahnt. Aber merkwürdig nun: grade die Schrift läßt sich zum Theil gar nicht ausdrücklich ein mit den später erst gewordenen Zuständen und ihren Schwierigkeiten, gehet hoch über dem Konflikt, der uns jetzt so verwirret, einher, als ob er nie hätte kommen sollen — zum Theil wieder entscheidet sie dennoch, indem sie mit der großartigsten Unbefangenheit wahrhaft göttlicher Parrhesie den so zu sagen „idealen" und den in mangelhafter Wirklichkeit erscheinenden Zustand zusammenfaßt unter ihr ἐκκλησία, vor Allem aber, indem sie unbedingt nur von einer Gemeinde Gottes, in Christo Jesu weiß. Die Schriftlehre von der Kirche gibt uns freilich auch kein Zauberwort, die Räthsel der Entwickelung von Christo her und zu Christo hin mit Einem Schlage zu lösen, die irr und wirr durch einander laufenden Schafe in Eines festen Pferches Frieden zu bannen, oder, was sich durchaus nicht bannen lassen will, für Böcke zur Linken zu erklären, schon ehe der einige Hirt seiner einen Heerde als König sitzt und alle Völker scheidet. Aber die Schrift hält doch, was um so mehr bis dahin genug sein kann, als es für Verständniß und Aneignung sehr viel bedeutet, darin die dem jetzigen Weltlauf angemessen schwebende Mitte [2]), daß sie einerseits jeder groben Verwechselung des Erscheinenden mit dem Wahrhaftigen entgegentritt, anderseits wiederum das Werdende nicht bloß, auch das nur Scheinende sogar ganz ruhig einstweilen Kirche, Gemeinde heißen läßt, so lange noch etwas von Gott in Christo daran haftet, und wäre es nur der — selbst im Mißbrauch nicht zu verachtende Name.

1) Wie Clem. Alex. Strom. lib. I. einmal zusammenstellt.

2) So verrufen auch bei gewissen Festsitzenden oder Festgerannten jede „schwebende Mitte" sein mag!

Einerseits also kennt die Schrift nur den zweiten Theil (welcher der erste sein sollte) jenes irenäischen Spruches: *ubi Spiritus Dei*, ibi ecclesia et omnis gratia. Von dem ersten Satze, den Mancher in sehr guter Meinung auch irgendwie rechtfertigen will, weiß sie, genau besehen, in der That gar nichts; du wirst ihr Wort umsonst durchsuchen, das wunderliche ὕστερον πρότερον zu finden: *Ubi enim ecclesia*, ibi et Spiritus Dei! Denn eben sobald es diese ecclesia und ihr *ubi* mit dem gewaltigen Fragezeichen dahinter gilt, hat sie bekanntlich, recht verstanden, ein- für allemal nichts Anderes zu zeigen und geben als Wort, Geist und Kraft Gottes. Mag relativ Irenäus in seiner Zeit noch so viel Recht und Wahrheitsgrund gehabt haben für seinen Spruch, absolut wahr ist er auch von Anfang für die erscheinende ecclesia niemals gewesen; jede solche Anwendung desselben, vollends in späteren Zeiten, ist schon absoluter Irrthum. Der Grund- und Radikalfehler, welcher nach credo in Spiritum sanctum weiter setzen will oder doch thut als ob gesetzt wäre: et *in* sanctam ecclesiam, ist und wird fortwährend gänzlich ohne ihre Schuld begangen. Ist in irgend einem Sinne des Wortes an die erscheinende, sichtbar vorhandene Kirche die Gemeinschaft mit Christo durch den Geist geknüpft? So wenig, daß die Schrift vielmehr umgekehrt sogar die wahrhaftige Kirche, außer welcher freilich das Heil und der Geist nicht sein kann, immer und immer wieder erst aus dem Geiste durch den Glauben werden und leben läßt — wie der Herr sein Fleisch und Blut zu geben verheißen hat vor der Stiftung des Brotes und Weines dazu. Mit dem bekannten andern Spruch Augustin's: Evangelio non crederem etc. steht es nach der Schrift noch bedenklicher, und er läßt sich für das eigentlich entscheidende credere gar nicht rechtfertigen. Ist also die Kirche die Bewahrerin der Glaubenslehre durch ihre Ueberlieferung? Genau zugesehen, mit nichten, denn damit wären wir, weil wir in diesem Sinn uns doch an die erscheinend vorhandne „Kirche" halten müßten, sogleich mitten im alten cyprianischen Irrthum, der die Quelle im Strome sucht, die reine im getrübten, ja der Quelle neu in neuem Bett zu fließen verbietet [1]). Und wie wollen wir Solches mit der Schrift reimen? Wohl schreibt Möhler, daß es doch auch geschrieben stehe: „die Autorität der Kirche vermittelt Alles, was in der christlichen Kirche auf Autorität beruht und Autorität

1) Sagt Cyprian doch in bester Meinung das Horrendum: „Niemand täusche sich durch falsche Auslegung der Worte des Herrn: Wo Zwei oder Drei u. s. w. Die sich außer der Kirche Christi versammeln, versammeln sich nicht in Seinem Namen, und selbst, wenn sie für das Bekenntniß seines Namens getödtet würden!" Wie verdächtig auch er schon die Offenbarung der Einheit der Kirche an Petri Primat knüpfte, ist bekannt.

ist, d. h. die christliche Religion selbst; so daß uns Christus selbst nur insofern die Autorität bleibt, als uns die Kirche Autorität ist!" Aber nach der Schrift ist vielmehr die christliche Religion der Tod aller Autorität in diesem Sinne, auf daß allein das Leben gelte und wirke. Christus fährt gen Himmel mit dem Worte: Mir ist gegeben und Mein bleibt die ἐξουσία — nicht: Ich übergebe sie nun euch. Die Apostel und Aeltesten sammt der Gemeinde der Brüder zu Jerusalem dekretiren wohl (mit einem εἰ θέλετε δέχεσθαι in die Heidengemeinden hinaus): Also gefällt es dem heil. Geist und uns — nicht aber: uns und dem heil. Geist — also daß irgend ein Wir auch eines noch so evangelischen Tridentinums diesen heil. Geist von irgend einem Rom, Wittenberg, Dordrecht, Augsburg her durch irgend ein Felleisen bekäme. Möhler nennt wohl „die Idee einer bloß unsichtbaren, allverbreiteten Gemeinschaft, der wir angehören sollen — ein unfruchtbares, unnützes Gebilde der Einbildungskraft, welches wirkungslos im Menschen bleibt." Aber es hat gute Wege damit, daß das Unsichtbare, Wahrhaftige des Reiches jenes Königs, in dem Alle, die aus der Wahrheit sind, Seine Stimme hören, bloß unsichtbar bliebe, denn es gibt seit Christo dem Vorgänger ein Zeugniß, das zunächst weiter nichts als Zeugniß ist, dessen Aussprecher ebenfalls im Namen der sichtbaren Kirche gekreuzigt werden können, und es bleibt nicht unfruchtbar. Es ist sogar schon von Calvin gefährlich und außer der Schrift geredet, obwohl in vielfachem Sinne relativ richtig, wenn er von der *visibilis* ecclesia anhebend sie als Mutter preiset: non alius est in vitam ingressus, nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus etc. Denn Gal. 4, 26. weiß nur von des himmlischen Melchisedeks uraltem, jetzt oberem Jerusalem als unser aller Mutter. Vorsichtig drückt sich die zweite helvet. Konfession aus: daß außer Christo, welcher sich den Auserwählten in der Kirche zum Genusse dargibt, es kein zuverlässiges Heil gebe. Aber wegen des „in der Kirche" muß man doch am Ende wieder den Rekurs ergreifen: ubi Christus, ibi ecclesia.

Ferner: hat etwa die Kirche die Schrift hervorgebracht, zur Schrift gemacht, als kanonisch bestätigt? O nein, wir sagen ächt protestantisch allein mit Nitzsch: „die durch das lebendige Wort erzeugte Kirche hatte einen Geist und Geschmack der Wahrheit, vermöge dessen sie Schriften der Apostel erkannte und anerkannte. Dieses Erkennen und Anerkennen ist keine Ausübung der Autorität, sondern eine Unterwerfung unter die Autorität" [1]). Man zeige doch, wo in einem

1) Protestantische Thesen, die elfte.

Wörtlein die aus dem Geiste kommende neutestamentliche Schrift sich als Ausfluß eines Kirchenlebens bezeichne oder einer Kirche zur Bestätigung unterwerfe. Ja, es ist beinahe wahr: „keine biblische Schrift hat sich selbst für kanonisch oder nicht kanonisch erklärt" — aber nur darum, weil πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος hoch über dieser Frage einherschreitet, deren Antwort sich in ihrem Leben von selbst versteht; auch werden wir zu Eph. 2, 20. doch noch ein Mehreres finden. Es folgt also mit nichten: „die Kirche hat den Kanon geschaffen" — sobald man aus diesem an sich unbedenklichen Satze die bedenklichsten Konsequenzen ziehet; sondern derselbe Geist, der in der Schrift zeuget, schaffet fort und fort die im von keiner Anerkennung abhängigen Kanon den Geist, der sie geboren hat, wiedererkennende Kirche. Es ist in gewissem Sinne wahr: „die heil. Schrift enthält keine Lehrentwickelung, kein dogmatisches System; um sie lesen und verstehen zu können, muß man erst im Besitz der reinen Lehre sein." Aber dies erst Besitzen, abgesehen davon, daß es nur prima stamina meinen kann, kommt dennoch nicht unbedingt von einer äußern Kirche her; denn die Schrift redet nichts destoweniger noch heute so zu vereinzelten Heiden, daß die Erleuchtung der Erkenntniß ohne sonstiges Vermitteln durch den von Oben her in's Herz gegebenen hellen Schein entstehen kann und entsteht. Mag auch Thiersch (dem wir in diesem Stück wie in manchen andern nicht beistimmen) es für einen der einfachsten historischen Sätze erklären, gegen den sich gar nichts einwenden ließe: „daß die Urgemeinde nicht den Schriften des N. T. ihre Stiftung verdankte, sondern daß erst nach und nach diese Schriften aus dem in der Urgemeinde von Anfang an waltenden Geiste hervorgingen" — so ist dieser Satz doch nur halb wahr, nehmlich in seiner ersten, allerdings historisch klaren Hälfte. Was aber das in der andern Hälfte untergeschobne Urtheil betrifft, so entstanden die Schriften wohl aus dem Geiste, sogar aus demselben, der in der Urgemeinde waltete, dennoch keinesweges als aus dem in der Gemeinde waltenden, sondern mit wenigstens koordinirter Ursprünglichkeit. Die Inspiration war persönlich auf jeden Fall, nicht allgemein kirchlich. „Die Kirche ist des Wortes Kind, und kann drum nimmermehr über dem Worte stehen. Es ist aber ein und dasselbe Wort, welches man am ersten Pfingsten hörte und heut zu Tage liest." In diesem treffenden Spruche wissen wir uns mit Löhe, dem wir sonst wahrlich nicht bis in sein drittes Buch, wo er das erste wieder zurücknimmt, folgen können, einig.

Aber die Kirche muß doch die Schrift auslegen? Freilich wohl, denn das gehört ja zu ihrem Hören, Lesen, Verstehen und Aneignen des Wortes. Je ein zarteres, gehorsameres Gewissen sie hat für die große

Doppelfrage: Wie stehet im Gesetz, im Evangelium geschrieben? Wie liesest du? desto besser wird sie das Geschriebene recht lesen. Aber ob und wie weit sie recht lieset, wer sagt ihr das? Antwort: Welche menschliche Schrift schon behält nicht doch am Ende selbst und allein Recht über ihre streitigen Ausleger, vermöge des in ihren Buchstaben gefaßten Sinnes und Geistes? Kein Kaiser kann eine dolose, sogenannte authentische Interpretation seines eigenen Erlasses der Ueberzeugung als Interpretation aufnöthigen, wenn sie es nicht ist. Aber der Geist allein in der Schrift und in der Kirche, der in beiden eine und selbe, kann zeugen, daß und was Wahrheit ist in der Schrift, immer nicht eigentlich die Kirche als Kirche. Ja, es ist und lebt und bezeugt sich eine ἀλήθεια als πίστις quae und qua creditur, auch liegt es unverfänglich nahe, so lange die erscheinende Kirche noch augenfällig in ihr lebt und glaubt, gleich auf die das Wesen anzeigende Erscheinung zu rekurriren; doch hat mit höchster Vorsicht, wohl wissend was kommen würde, der Geist in der Schrift keine Rechtsformel für solchen Rekurs kanonisirt, hat sein oberstes Spruchrecht mit keinem Wort an eine aus fehlbaren Menschen bestehende Behörde, nicht einmal an die scheinbare Totalität seines auf Erden angebildeten Leibes abgegeben. Was einst Lessing und wieder Delbrück zum neuen Unterbau unsrer evangelischen Kirche und rechten Surrogat des Petrusfelsens vorgeschlagen, ist seiner Zeit von Sack, Nitzsch und Lücke im harmonischen Dreiklang vielmehr als der alte gefährliche Sandgrund nachgewiesen worden. Sack hat's einfach richtig gesagt: „Der Glaube ist das Werk Gottes durch sein Wort und seinen Geist; die Glaubensregel ist das Werk der Menschen zu ihrer äußern Vereinigung unter einander und Scheidung von der Welt." Nitzsch desgleichen: „Eine Regel ist ja kein Grund, sondern das vom Grunde Entlehnte; eine Regel ist ja kein Quell, sondern selbst etwas Abgeleitetes; und eine innerliche bloß bewußte Regel ist ja noch keine Formel, und eine zufällige Formel noch keine nothwendige. — Offenbar kann eine Satzung als solche in ihrer vollen Leiblichkeit und Rüstung weder aus dem Herzen kommen noch in das Herz hereindringen, weder ein Geschöpf des lebendigen Geistes noch eine Leiterin der lebendigen Geistesmittheilung sein. Sie müßte, um dieses zu werden, erst wieder ihrem Gesetztsein entsagen und sich bequemen, Wort und That, Geist und Wahrheit zu werden" [1]. Lücke besonders hat's auch geschichtlich gezeigt, wie im kirchlichen Alterthum das Rechte hierüber neben dem Unrechten wenigstens geraume Zeit noch nicht ganz vergessen war, daß z. B. gleich „Irenäus das Glauben und Ketzerabweisen auch ohne Schrift, so hoch er es an den

1) Ja wohl! Möchten sich doch unsre jetzigen Kirchenmänner grade der Kirche zu Liebe wieder dazu bequemen!

Barbaren schätzt, doch eben für Barbarenart erklärt" — und dann sein ganzes übriges Werk den Beweisen aus der Schrift widmet. Zugestanden soll sein: „daß Christus nie anders als mittelst seiner geschichtlichen Erscheinung wirkt" — aber zu dieser geschichtlichen Erscheinung, weil Christus doch nicht bloß ein Dagewesener ist, gehören eben so geschichtliche Erscheinungen wie an Paulus, die neue Vokationen und Ordinationen vollziehn, gehört sein Geist, der Ihn verkläret. Der dreifache Instanzenzug bleibt selbst nach Gerhard: die Kirche und ihre Bekenntnisse, die Schrift, der heil. Geist. Also nirgends eine regula Homerica extra Homerum, auch in der ersten Bildung der Kirche nicht. „Schriftwort fehlte doch nie ganz" — vor und mit den Aposteln traten die Propheten ein, auf die sich der ersteren Predigt berief, und Eph. 2, 20. zeigt in dem Worte der Apostel und neuen Propheten allein den rechten Grund. „Die Kirche besaß schon in ihrem Ursprunge im A. T. ein geschriebenes Gotteswort, und da auch das neutestamentliche bald selbst ein schriftliches geworden, so ist die alte Kirche, was das Organ ihrer Gründung betrifft, nicht viel weniger durch Schrift als mündliche Predigt des göttlichen Wortes erbauet worden" [1]. Und diese Schrift „spricht mit jener zweifellosen Unbedingtheit des Wortes Gottes, welche schon darum die Dinge so klar macht, weil sie dieselben so gewiß macht." Gegen jede Ungewißheit bleibt endlich kein andres Mittel als mit Tertullian zu rufen: „Steh' auf, Wahrheit — und lege du selbst deine Schriften aus, die die Gewohnheit nicht versteht!" Aber in Cyprian's beiden Sätzen: consuetudo sine veritate vetustas erroris est — und: ceterum nos veritati et consuetudinem *jungimus* — liegt ein kaum verdeckter, vollkommener Widerspruch. Diesem ceterum wegen des jungimus, in welches dann aller Irrthum fahren kann, ist unermüdlich nur ein katonisches ceterum censeo delendum entgegenzuhalten. Man darf nur von Bellarmin scharf die Verkehrung hören: Prius debet esse notus custos thesauri quam thesaurus, et doctor quam doctrina, cum a doctore petatur doctrina, non contra; ergo potius ecclesia est nota verae praedicationis quam vera praedicatio sit nota ecclesiae — um vor jedem wiederkehrenden Gelüsten auch der evangelischen Kirche, den einigen wahren custos Christus und doctor Spiritus zu stellvertreten, zurückzuschrecken.

Damit ist dennoch keinesweges etwa, wie die neuen Falschfreien uns gar siegreich vorhalten: „die protestantische Kirche als Kirche durch ihr eigenes Prinzip paralysirt" — denn dies lebendige Prinzip, das vom

1) Warum anders fühlte sich denn der Apostel bewogen, der Gott und dem Wort seiner Gnade befohlenen Gemeinde dies Wort als erleuchteter Apostel zur Erleuchtung Aller (Eph. 3, 8 — 11.) grade so zu schreiben wie er geschrieben hat?

בְּרֵאשִׁית anhebt und im καινὰ πάντα ποιῶ durch die Macht dessen, der auf seinem Thron feste sitzt, endigt, ist selbst das gewisse Heil für alle παραλυτικοὺς von Adam her, die an Ihn glauben. Mögen sie stolz einherfahren: „Was die Verkündigung des Wortes und die Verwaltung der Sakramente betrifft, so beruht die Predigt auf der Auslegung der Schrift, also auf einem streitig gewordenen Grunde; die Wirkung des Sakramentes auf dem Glauben, also auf einem durch die Zweifelhaftigkeit der Auslegung erschütterten Grunde"[1]). Darum wird doch die Kirche nicht ihre Glieder in die Gewalt der „Bildung" abliefern, sondern in aller Mißgebildeten Gewissensgrunde liegt selbst noch der eben nur streitig gewordene Grund, selbst die Erschütterung des Glaubens postulirt einen unerschütterlichen. Sie faseln muthwillig und wissen's wohl, wenn sie sprechen: „Durch die Verkündigung des Evangeliums soll die Kirche Gestalt gewinnen? Ja, wenn man mit einer Gestalt wie aus der Zauberlaterne vorlieb nehmen will! Aber damit es mit der Verkündigung des Evangeliums ordentlich von Statten gehe, muß ja nothwendig die Kirche schon eine bestimmte Gestalt haben!" Worauf einfach die Geschichte der Entstehung durch das Wort antwortet, der Entstehung dieser Kirche, deren Name sogar jetzt, wo es aus mit ihr sein soll, aller Welt noch so viel zu schaffen macht, daß auch die ganz Negativen ihn zum Aushängeschild ihrer Bücher oder Klubbs bedürfen.

Doch zurück in unsern Gedankengang: die Schrift weiß von keiner absolut normirenden Kirche noch über Wort und Geist, nehmlich Wort Gottes und Geist Jesu Christi. Es ist, daß wir auch lutherisch nochmals citiren, relativ ganz wahr, was der große Katechismus zum Anfang des dritten Artikels lehrt: Quemadmodum filius dominium suum, quo nos sibi peculiariter vendicavit, per suam nativitatem, mortem, resurrectionem etc. consequitur: ita quoque Spiritus sanctus sanctificationis munus exequitur per sequentia, h. e. per communionem sanctorum aut Ecclesiam Christianorum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Hoc est, primum nos ducit Spiritus sanctus in sanctam communionem suam, ponens in sinum Ecclesiae, *per quam* nos docet et Christo adducit. Aber sobald man dies per quam *Spir. sanctus* umkehren will in ein: *ecclesia* docet per Spir. sanctum — ist die absolute Falschheit da, und niemals ist zu vergessen, woher denn die ersten sancti zur communio kamen, damit man vom sinus Ecclesiae nicht zu viel behaupte. Die Lade des Bundes thut's nicht, sondern der Herr selbst, der auch wohl einmal seinem Israel, das falsch gejauchzet hat, ein

1) Julius, über die Hebung des kirchl. Lebens in der protest. Kirche. S. 17.

Ikabod und den Philistern ein Jauchzen bereiten kann, aber nur, daß desto glänzender der plumpe Dagon in seinem eignen Hause falle. Die Arche rettet nicht und wird auch nicht von den Wassern respektirt um ihrer selbst willen, sondern weil der rechte Noah drinnen ist. Baco schrieb von der historia ecclesiastica: Ecclesiae militantis tempora et statum diversum memorat: sive illa fluctuet, ut Arca in diluvio; sive itineretur, ut Arca in eremo; sive consistat, ut Arca in templo, hoc est, statum Ecclesiae in persecutione, in motu, in pace. Jetzt sind wir in motu; vielleicht nahet die Zeit, wo das Ende zum Anfang lenkt — doch ob ein ganzes diluvium die Arca fluctuans verfolgt, der Herr wird die Wasser schelten, daß sie in die Luft verdünsten und in den Abgrund versinken müssen, sein Bogen aber des Friedens wird feste stehn, wenn alle Berge und Hügel gefallen sind. Er selbst und Er allein wird endlich den Tempel in pace fertig bauen; aller Menschenbau bis dahin ist nur provisorisch, transitorisch, typisch dafür, und geht durch mancherlei Zerstörungen, wie der salomonische. 2 Sam. 7, 5—7.

Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen, die Gemeinde des Herrn! Aber eben damit ist gesagt, daß sie anstürmen bis an's Ueberwältigen, und die Gemeinde, von der die Verheißung gilt, ist die erscheinende, aber auch nicht die erscheinende als solche. Keine zeitliche, äußerliche Kirche hat ewigen Bestand zu erwarten, wiewohl die ewige Kirche bleibt und stets neu zeitlich wird — per suas horas et moras. Keine Sonderkirche vollends ist ohne Mangel, heilig und unfehlbar [1]), sondern, wie Barth sagt: „Es gibt keine seligmachende und keine seligwerdende Kirchen; es gibt nur Einen seligmachenden Herrn, und seligwerdende Seelen [2])." Auch die sogenannte apostolische Kirche am Anfang war in ihrer erscheinenden Wirklichkeit sehr mangelhaft und gebrechlich, wie grade das apostolische Wort unbarmherzig neben aller hohen Verheißung und Tröstung ihr aufdeckt und in's Angesicht sagt. Das Hinstürzen von Ananias und Sapphira vor dem heil. Geist in Petrus ist nur Einmal zur Warnung und Weissagung vorgekommen, hat aber bald großer Geduld mit Korinthern und Galatern Platz gemacht. Wir halten es gegen Manches, was hier Thiersch unbegründet gesagt hat, mit Ziegler: „Es ist eine dem Chiliasmus ähnliche Schwärmerei, diesen ersten Zustand der Kirche über Alles zu erheben und das Heil der Gegenwart in der Reduktion und Restauration der kirchlichen Verhältnisse zu jener apostolischen Zeit zu suchen. Jene erste Zeit war, eben weil sie die erste, die Zeit der

1) Wie sehr gut gesagt ist Declar. Thorunens. Art. 7. §. 8. Vergl. Thiersch Vorles. I, 128. 129.

2) In dem köstlichen Büchlein: Zwiespalt und Einung der Gläubigen. Stuttg. 1835.

bloßen Unmittelbarkeit war, eine eben so schwache und ungestärkte Gegenwart, wie die Patriarchenzeit, wenn sie gleich anderseits theils die wahre Erfüllung der patriarchalischen Zeit, theils auch die historische Anticipation der evangelischen Form, ihr realer Anachronismus und Vorausnahme war. Ja es war sogar diese erste Zeit in manchem Betracht, besonders durch die Apostel (welche predigten *τοῦ Κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων*), die stärkste, gewaltigste und außerordentlichste, in vielen Stücken ganz unerreichbare Zeit; aber ihre Stärke ist eben auch bloß außerordentlicher, ekstatischer Natur, ist mehr nur eine Fortsetzung und frische Nachwirkung der in dem nun unsichtbar gewordenen Christo gegebenen Kräfte, der nachziehende Strahlenbündel seiner so eben gegenwärtigen Herrlichkeit [1])." Ja wohl, Seiner Herrlichkeit — aber eine schon jetzige *δόξα τῆς ἐκκλησίας*, wo ist sie und wo steht von ihr? Hamann schrieb (in den hierophantischen Briefen): „Ich zweifle sehr an der dogmatischen und historischen Zuverlässigkeit von jenem poetischen Goldalter der ersten Mutterkirche. Vielleicht liegt in der ganzen Voraussetzung so viel Aberglauben und Mißverständniß zum Grunde, als bei der Verehrung der Mutter Maria. Wenn, wie lange, wie viel Jahre oder Jahrhunderte nach Ausgießung des h. Geistes hat jener Stand der Unschuld gewährt? Hegesipp soll die Jungferschaft der Kirche bis auf den Kaiser Trajan, Andre diese apokryphische Periode vom Isapostel Konstantin bis zu den Päbsten Leo und Gregor ausgedehnt haben." Da schreit der antichristische Haufe jetzt: Der Prozeß liegt ja vor Augen! „Die Kirche, zuerst gefaßt als das reale Reich Christi auf Erden, als die in dieser Welt bestehende Gemeinschaft der Heiligen — hat thatsächlich sich selbst gerichtet durch das Unvermögen, ihr allumfassendes Wesen, die zum Dogma erhobene Einheit, welche sie bezweckte, die Einheit der Heerde unter Einem sichtbaren Hirten, dem Stellvertreter des Unsichtbaren, wirklich zur Erscheinung zu bringen!" Aber wir sagen ganz ruhig: Nur gemach, ihr Herren! Erstlich war das Dogma von sichtbarer Einheit und sichtbarem Hirten keinesweges das apostolische — was aber das reale Reich des Einen Königs auf Erden und die in der Welt bestehende Gemeinschaft seiner Heiligen betrifft, so werdet ihr doch bis heute sogar, ja grade heute wieder in eurem Triumphe das fatale, protestirende Häuflein, das ihr umsonst wegblasen möchtet, nicht los; auch ist der Prozeß noch nicht zu Ende, das Urthel noch nicht gefällt, der definitive Besitz der Erde noch nicht zuerkannt, sondern auch das N. T. weiset bekanntlich auf eine Zukunft, auf ein Ende. Soviel indeß wollen wir, auch durch solches Ge-

1) Anton Ziegler, histor. Entwickelung der göttl. Offenbarung. Nördlingen 1842. S. 255 ff.

schrei belehrt, endlich aus der Schrift lernen, daß weder die Lehre noch die Geschichte der Schrift von einer äußerlich bleibend regierenden oder irgend vor der Herrlichkeit schon herrlichen und fertigen „Kirche" weiß. Wir wollen zusehen, ob unsre evangelischen Väter beim Auszuge noch ein wenig ägyptischen Sauerteiges heimlich mitgenommen und unter der Firma des nun vielbesprochenen Wortes „Kirche" wieder hervorgeholt hätten — damit wir gründlich ausfegen und als rechte ἄζυμοι ein neuer Teig werden, ganz von der Mutter Maria los nur der Zukunft des Herrn vom Himmel und seines neuen Ostermahles, das kein Judas mehr stören wird, zu warten. Was vollends die äußere Verfassung anlangt, so wollen wir zwar nichts Gutes, das möglich wird, versäumen, um des leider bleibenden Unvermögens willen uns aber, bis der Herr kommt, behelfen und genügen lassen, wie es geht oder wie Er es gehn lässet, d. h. führt. Keine Verfassung der Kirche der Zukunft, weder nach Rudolph's Träumen, noch nach Bunsen's praktischen Vorschlägen, wird je so verwirklicht werden vor dem jüngsten Tage, daß nicht viel Unverfaßtes übrig bliebe, viel Verfassungswidriges daran sich hängte: das erkennt die Schrift nicht etwa bloß an, sondern sagt es uns eben stark vorher in ihrer Lehre und Geschichte selbst.

Also das einerseits, wie wir sagten. Aber nun auch eben so stark das Anderseits! Dennoch, dennoch — o der beschämenden Herablassung, o der tröstlichen Gewißheit! — wie der Herr sich nicht schämet, seine armen Gläubigen Brüder zu heißen, sobald nur Er selbst auferstanden ist und nun für sie kavirt, so schämet und scheuet sich der Geist der Wahrheit in der Schrift sogar nicht, diese von Anfang bis an's Ende noch mit der Lüge behaftete, diese sichtbare, gemischte, inkongruente, den entsetzlichsten Zufällen unterworfene Erscheinung des Leibes des Herrn mit dem heiligen Namen zu benennen, das Vorhandene Kirche, Gemeinde, ἐκκλησία und ἐκκλησίαι zu heißen. Der Apostel weiß, ganz unbekümmert um das Bestehen des festen Grundes, daß in dem großen Hause schon mancherlei Geräth zu Unehren ist und in den letzten Tagen noch mehr sein wird, aber es ist und bleibt das Haus Gottes, die Gemeinde des lebendigen Gottes. Nicht bloß zu Korinth erkennt er eine Gemeinde Gottes an, auch an die fast abgefallenen Gemeinden Galatiens schreibt er eben als an Gemeinden. Er nimmt also die äußere Erscheinung hin, wie sie ist und wird — und nun reißt er nicht nieder, sondert nicht ab in Masse, wie wir wohl damals gethan hätten, entzieht und weigert nicht den Namen des Heils, vielmehr er bauet auf, straft und ermahnet, bringet zurecht in aller Geduld, zeuget im Geiste, weiset zum Herrn und Haupt. Indem er die Gemeinden, wie sie leider sind, gelten lässet nach dem einen Sinne

des Wortes, redet und lehret er doch zugleich in einem andern daneben so von der Gemeinde, daß es sich, der Erscheinung zum Trotz, als die klare, feste Wahrheit von selbst verstehen muß: die Feinde des Kreuzes Christi, wiederum die nicht etwa bloß Trägen, sondern gänzlich Todten, gehören nicht zur Gemeinde, sind nicht Glieder des Leibes, von dem er redet [1]). Beides vereinigt er als den erst vom Herrn selbst zu lösenden, vor dem Herrn schon gelösten Widerspruch, das Geltenlassen der Wirklichkeit mit dem Zeugen und Treiben zur Wahrheit. Und nicht anders thut die ganze Schrift, wenn sich's um Kirche oder Gemeinde handelt: dies verstehen und annehmen, dies je nach Zeiten und Umständen modificirt, doch im Wesentlichen eben so thun, ist der einzige Schlüssel des großen Räthsels.

„Was die Verfassung belangt, hat Christus höchstens den Begriff der Einzelgemeinde Matth. 18. dargereicht.“ Dies in seinem Zusammenhange richtige Wort von Nitzsch [2]) bedarf dennoch sehr der Erläuterung und Beschränkung, um nicht falsch verstanden zu werden. Wenn Christus Matth. 16, 18. offenbar nicht von Einzelgemeinde, sondern von der zu bauenden (freilich so bald nicht fertigen) Kirche im umfassendsten Sinne der großen Einheit und Ganzheit redet, so fällt hiervon gewiß auch auf den Singular εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ Matth. 18, 17. [3]) so viel deutendes Licht, daß er uns voraus in jeder Einzelgemeinde das Ganze zu schauen anweiset, grade wie die Apostel hernach thun. Genauer derselbe Nitzsch anderwärts (S. 205. gegen Möhler): „die Kirche in der Einzahl hat keinen Einheitspunkt auf der Erde, sondern die einige Volksversammlung Gottes erscheint zu Ephesus, zu Korinth, zu Rom als eine christliche Synagoge. Alles, was dem Tempel eignet, kommt der Kirche allegorisch, symbolisch, oder vielmehr in geistlicher Wahrheit und Vollkommenheit zu; was der Synagoge, nimmt sie unmittelbar und äußerlich an sich. Der Erlöser schon, wo er sie (die ganze Kirche!) in äußerlicher gesellschaftlicher Gliederung, wie Matth. 18, 15., schauet, schauet er die Kirche in synagogischer Gestalt.“ Das heißt also auch: mit sündigenden, ja nur sogenannten Brüdern vermengt, die nur dann (wenn es ausführbar ist!) hinausgethan werden dürfen und sollen, wenn sie notorisch die (wiederum notorisch noch vorhandene und redende!) Gemeinde nicht hören.

---

1) Denn sie „Haare, Nägel und unbeseelte Auswüchse“ des Leibes zu heißen, damit kommen wir doch nicht aus!!

2) Prakt. Theologie I, 261.

3) Welche prophetische Rede zu unsrer Verwunderung sogar Delitzsch wieder von Matth. 16. losreißen und behaupten will: hier sei nicht die neutestamentliche Gemeinde zu verstehen! Wir glauben unserntheils das rechte Verständniß bewiesen zu haben.

War denn ἐκκλησία für die neue Sache in der Welt auch ein ganz neues Wort? Gewissermaßen ja, nach dem tiefen, inneren Begriff, wie der Eph.Br. uns lehren wird. Anderseits aber wird ja der Name zwiefach aus dem Bestand in der Welt herübergenommen: vom A. T. her war das Volk Gottes in seiner Versammlung eine Gemeinde (קָהָל — עֵדָה), die sich in jeder Synagoge (מִקְרָא) darstellte; zugleich schließt sich ἐκκλησία deutlich an das atheniensische Staatswesen, griechische Volksversammlungen. Also jedenfalls, nach beiden Analogien, die vorhandne, zunächst sichtbare Versammlung der Berufenen, unter welchen die ἐκλογή sich verbirgt. Apostg. 2, 47. stellt sich zuerst die Einheit voran, wie sie in der ersten Erscheinung zu Jerusalem auftritt, dabei bleibt es noch Kap. 9, 31., bis es übergeht in den pluralischen Sprachgebrauch von den Einzelgemeinden der Orte und Länder Kap. 14, 23. 15, 41. 16, 5. Dieser bestehet hinfort neben der Zusammenfassung, s. Röm. 16, 4. 1 Kor. 4, 17. 7, 17. 14, 33. u. s. w. So haben wir nun eine ἐκκλησία Θεσσαλονικέων, so schreibt Paulus τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας — und das gehet in's Einzelne bis zur Gemeinde in diesem und jenem Hause. Schon jede solche ecclesia particularis nehmlich (insofern ein Vorbild künftiger, nach Land, Volk, Bekenntniß oder Verfassung sich sondernder Gemeinden und Kirchen) wird aufgefaßt und anerkannt als eine Erscheinung und Verleiblichung der ecclesia universalis, so daß für diese größere Gliederung sich 1 Kor. 12, 27. wiederholt [1]). Man merke wohl: „die Kirche Christi ist in jeder Ortsgemeinde wahr und neuer Anfang, schon ehe sie durch äußern Organismus mit anderen in Verknüpfung steht." Dann freilich strebt die apostolische Bildung, doch ohne daraus ein Dogma zu machen, sehr natürlich, so viel als möglich wird, nach einer auch organisirenden Verknüpfung dieser Vielheit oder Allheit der Gemeinden. Sie weiß aber nichts und will nichts wissen von einer nothwendigen Unselbständigkeit der Einzelgemeinde. Wie ganz richtig Nitzsch gesetzt hat als die Anschauung des Paulus (im heil. Geiste): „Es gibt Eine Gemeinde, die der Leib Christi und Eines Geistes und Gottes ist, Eine göttliche Volksversammlung in der Welt, und diese kommt allenthalben in einzelnen Ekklesien zur Erscheinung und Vollziehung, ohne daß diese von einander abhängig oder anders mit einander im Zusammenhange ständen als durch den identischen Apostolat und durch die Selbigkeit der Grundbestandtheile kirchlichen Lebens. An der Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Kirche fehlt nichts, wenn es in Bezug auf ecclesia ordinata nur Einzelgemeinden gibt."

---

1) Siehe daher sogleich daselbst V. 28. ἐκκλησία in der umfassenden Einheit.

Diese Anschauung findet nun ihre vollkommen abschließende Darstellung in unserem Epheserbrief. Einzelne Gemeinden, deren jede sui juris ist, siehet er vor sich, an solche wird er gesandt, und doch, ohne weitere Einheitsformen äußerlich zu stiften, redet er von keiner einzelnen, sondern von derjenigen Gemeinde, die da ist der Leib Christi, die Fülle des Alles in Allen Erfüllenden. Die natürlichen Stände menschlichen Zusammenlebens, Ehe, Familie, Elternschaft, Herrschaft nimmt er als Vermittlungen des Geistes in die Gemeinde herüber, weiter hinaus redet er von keiner kirchlichen Organisation ausdrücklich, nur daß er theils das Grundgesetz eines Zusammenwirkens der Glieder zum Wachsthum des Leibes aufstellt, theils die durch des Herrn Gabe geordneten Hauptämter im ersten und nothwendigen Anfange bezeichnet. Was an Wundern und Zeichen der apostolischen Zeit sonderlich angehört, wird schweigend bei Seite gethan; eben so, was in den Pastoralbriefen und anderwärts als freier Beginn künftiger Amts- und Pflege-Ordnungen sich zeigt, findet keinen Platz in den großartig für alle Zeit gezogenen, allein wesentlichen Grundzügen der Gemeinde. Dennoch in dieser Beschränkung nicht Armuth, sondern Reichthum; desto tiefer greifende, desto vollständiger gezeichnete Darlegung des aus der Mitte des Rathschlusses Gottes in Christo Jesu herkommenden Wesens, des Grundes, Weges und Zieles der Gemeinde! Wahrlich, hier ist System, und nicht etwa bloß von weitem angebahnt, sondern ausgeführt und abgeschlossen, daß alle je mögliche Gestaltung und Entwicklung der Kirche nicht über diesen Brief hinaus können wird, vielmehr in seinen durch die Geschichte der Jahrhunderte erst recht ausgelegten Grundgedanken stets wieder die zurechtweisende, von Menschlichem zurückrufende Norm erkennen muß. Wenn ein gewisser neuerer Theolog einmal meint: „Wie wenig Dogmatik war damals zur Erlangung der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft nöthig! Die Briefe der Apostel, wie reich an sittlichen Ermahnungen sind sie, und wie arm an Zergliederungen streng dogmatischer Gedanken!" — so wird diese überhaupt in ihrem zweiten Theil völlig verfehlte Behauptung namentlich durch unsern Brief glänzend widerlegt. Ja, zur Erlangung der Gemeinschaft voran war wohl wenig Dogmatik nöthig, aber wie viel Glaubensinhalt sollte nun in der Gemeinschaft von den erleuchteten Augen des Verständnisses gefunden werden, zur Grundlage für den eines solchen Berufes würdigen Wandel! Wie zergliedert doch der Ap. so durch und durch nur den Einen Gedanken des Leibes Christi, baut einzig auf diese Dogmatik seine sittlichen Ermahnungen für das Leben der Glieder!

Von was für einer Kirche oder Gemeinde redet er nun aber hier? Etwa von einer ecclesia imaginaria, mathematica? O nein, die damals vorhandenen ἐκκλησίαι waren auch eben so greiflich und sichtlich vorhanden,

wie später die Republik von Venedig. Oder nennt er diese vorhandenen Versammlungen in ihrer Einheit gedacht etwa nur per synecdochen den Leib des Herrn, wie unsre spiritualisirende Lehre sich zu solcher Formel verirrt hat [1])? Keineswegs! Rechtfertiget er irgend etwas, was dem hohen Ziel und reinen Ideal des Begriffes nicht entspricht? Auch das ihm anzudichten wäre muthwillige Blindheit. Ja, er redet ideal, wenn man das Wort will, d. h. in und aus der wesentlichen Wahrheit — und doch dabei für die wirkliche, mangelhafte Erscheinung derselben in der Wirklichkeit. Er redet folglich so, daß er einerseits dem Wahren des Katholicismus gegen den Protestantismus Recht zuerkennt, anderseits wieder umgekehrt. Mahnend, treibend zum Ziele der Berufung redet er, und zwar auf Grund allein der Gottesthat in der Erlösung durch Christum, nur so, daß er von keiner andern Gliedschaft an diesem Kirchenleibe weiß, als die in Christo besteht, an Ihm als dem Haupte hängt. So daß das Gewimmel der Verwesung in von diesem Haupte gelösten, mit der Frechheit des werdenden, die Hülle noch nicht abstreifenden Antichristenthums noch christlich sich nennenden freien Gemeinden — durch jeden Blick in diesen Brief als das, was es ist, bezeichnet und gerichtet wird. So daß aber auch Manches, was unsre symbolische Strenge kurz abschneiden will, noch in den hier angedeuteten Schwachheiten und Schwankungen des Weges zum Ziele seinen Platz behält. Summa: grade so fest und doch noch so schwebend, grade so entscheidend für das Ziel und doch noch so geduldig für das Unfertige, wie es dem Stand und Gang der Kirche auf Erden entspricht, redet der Apostel von ihrem Grund, Weg und Ziel, von der sich in die Zukunft hineinbauenden, bildenden Kirche, die unterweges Viele mitnimmt und Viele duldet, aber nur — um sie entweder zu bereiten und hinanzuführen mit sich, oder zuletzt von sich fallen zu lassen als auch Kinder des Unglaubens und der Finsterniß, wenn sie selbst mit allen zur Mannheit Erzogenen die Hochzeit feiert ohne Flecken und Runzel. So hat hiernach die Kirche viel Geduld und viel Hoffnung. Vom Ziele des Berufes läßt sie nichts nach, aus dem Grundquell der Erwählung, ehe die Welt geschaffen war, wird sie gemahnet voll und tief zu schöpfen. Aber wie ihr Herr und Haupt in der Höhe noch die priesterliche Ausbreitung des geistlichen Segens (womit unser Brief anhebt!) will vorwalten lassen statt der Bethätigung seiner Königsmacht und doch grade so der rechte König voll Gnadenherr-

1) So daß man richtig sagt, der eine Irrthum sei fast so gefährlich als der andre, der protestantische, welcher sich gegen die Gebrechen mit der stets vollkommenen ecclesia invisibilis tröstet, nicht minder als der katholische, welcher die Sichtbarkeit in Bausch und Bogen heilig spricht. Was die Schrift über „sichtbare und unsichtbare Kirche" lehrt, hat Delitzsch richtig und klar dargelegt.

lichkeit ist: nicht anders enthält auch sie sich der Anwendung ihrer Herrschaft und Offenbarung ihrer verborgenen Herrlichkeit. Still stellen wollen vor der Zeit, anders und fertiger machen wollen als der Herr werden läßt, was Er allein durch Wort und Geist bereiten will, erkennt sie als das Uebrige des in alttestamentliche Schatten zurückführenden Wahnes der Natur, bleibt so in wahrhaft neutestamentlicher Freiheit dem Wohlgefallen des göttlichen Willens getreu.

Nun werden wir hoffentlich vorbereitet sein, den Plan und Inhalt unseres Briefes näher anzuschauen. Wir können nicht umhin, den centralen Gedanken des ganzen reichen Inhaltes noch anders zu fassen, als z. B. (mit Vielen) v. Gerlach, welcher in seinem Bibelwerke voranstellt: dieser Brief sei „vorzugsweise eine Ausführung des großen Gedankens, daß Gott nach seinem von Ewigkeit gefaßten Gnadenrathschlusse in Christo die Heiden aus der tiefsten Finsterniß zu seinem Lichte und zur Gemeinschaft mit dem alten Bundesvolke berufen hat [1]." Denn wiewohl etwas Wahres daran ist, so daß man den Brief insofern mit Richter wohl ein Seitenstück zum Hebräerbriefe (desselben Apostels, wie wir behauptet haben) nennen mag, so dürfen wir doch nur voran Kap. 1, 3—10. genau lesen, dann das Centrum Kap. 3, 21. recht in's Auge fassen, endlich den ganzen ermahnenden Theil Kap. 4—6. betrachten, um als den Grundgedanken, dem der Beruf der Heiden als nächstes Hauptmoment nur untergeordnet ist, zu erkennen: die Gemeinde, die in Christo Jesu ist. Wir behalten uns die speciellste Auszeichnung des hieraus entfalteten Ordnungsplanes, wie wir denselben vor zweiundzwanzig Jahren schon so speciell erkannt hatten, für den Schluß unsrer Auslegung vor; jetzt aber wenigstens ein Ueberblick im Voraus!

Weil der Apostel einen Brief von der Gemeinde für die Gemeinde aller Orte und Zeiten schreiben will, darum enthält er sich so völlig, wie in keinem seiner übrigen Briefe, aller Einzelheiten, nicht nur, die einen besondern Ort, sondern auch die eine besondre Zeit, als etwa die apostolische Kirchenzeit ausschließlich oder vornehmlich angingen. Darum ist allerdings wohl von Juden und Heiden und ihrer Vereinigung in der Kirche Jesu Christi die Rede, aber doch wird nur gesagt, was ganz für immer gilt, damit Wahl, Verheißung und Berufung Gottes zuvörderst in Israels Vorbereitung nachgewiesen und der wesentlich erfüllende Zusammenhang des Neuen Bundes mit dem Alten bezeugt werde, ferner wie das allen

1) Schon die Berlenburger Bibel fängt gleich an: Die Epistel an die Epheser — hat sonderlich mit dem Vorurtheil der Juden zu thun, daß sie die Heiden nicht wollten zur Kirche lassen. Dies ist die Hauptmaterie dieser Epistel.

Völkern bereitete Heil in Jesu als dem Christus von den Juden gekommen sei, wie wir Heidenchristen zur Gemeinschaft am Segen Abrahams in den Oelbaum gepfropfet seien, und nicht wir die Wurzel tragen, sondern die Wurzel träget uns. (Röm. 11.) Was ja in keiner Zeit bis an's Ende die Gemeinde Jesu vergessen soll [1]), weil Gott sein Volk nicht verstoßen hat, vielmehr die jetzige ἐκκλησία aus den Völkern nur in die ursprüngliche עֲדַת יְהוָה mit hinein und zum Theil an deren Stelle tritt, bis einst wiederum alle Heiden im Lichte Jerusalems wandeln, des neuen, ewigen, das dennoch die Namen der zwölf Geschlechter Israels an den Thoren trägt. Aber es ist nicht einmal von möglichem Streit zwischen Juden- und Heidenchristen ausdrücklich die Rede, nicht von besonders bezeichneter Irrlehre und Gefahr oder sonst Umständen, die der damaligen Zeit eigenthümlich; nichts lesen wir vom äußeren Götzendienst und Götzenopfer (siehe dagegen Kap. 5, 5.) — ja nichts von den besonderen Wundergaben der ersten Gemeinde, die doch in Ephesus und Asia besonders offenbar geworden, vielmehr wird Kap. 4, 11. 12. gänzlich von dergleichen geschwiegen. Nur der Bande des Apostels, seines Gebetes für die Gemeinden und des Gebetes der Gemeinden für ihn, so wie der Liebessorge beider um einander wird Erwähnung gethan, weil das zum historisch wurzelnden Grund und Boden des ganzen Briefes als eines lebendigen Wortes auch für seine Zeit, also zum lebendigen Verständniß desselben zu aller Zeit gehört. Sonst richtet der Ap. im ganzen Briefe den Blick auf die Gemeinde in allen Gemeinden, ermahnet dahin, daß Gotte die Ehre sei und werde in dieser Gemeinde auf alle Zeiten, von Ewigkeit zu Ewigkeit, schließet auch Kap. 6, 23. 24. mit Segenswunsch für die Brüder, für Alle, die Christum lieb haben, insgemein. Von der Gemeinde Christi wird geredet, die da ist Sein Leib, die Fülle des Alles in Allen Erfüllenden. Es wird gelehret ihre Erwählung durch den ewigen Vorsatz Gottes in Christo, in dem als ihrem Haupte zusammengefasset, auf den als ihren Eckstein gebauet sie durchgängig ein einiger Leib und Tempel ist; ihre Berufung, Bildung und Vereinigung aus Juden und Heiden in Christo, der durch sein Fleisch des Zaunes Zwischenwand abgebrochen und den Fernen und Nahen den Einen Frieden gleicher, neuer, nun erst rechter Nähe verkündiget, im Einen Geist den Zugang zum Vater geöffnet hat; endlich ihr Wachsen oder Weitergebautwerden durch solchen Berufes würdigen Wandel in der wahren Liebe und liebenden Wahrheit Jesu Christi, dazu ihr unumgänglicher

1) Wie Schleiermacher's christliches Bewußtsein und die daraus kommende Theologie, worin das A. T. seinen Platz verloren, damit die Kirche des N. T. dennoch ihren historisch-objektiven Grund, ungeachtet des „Erlösers," der nicht mehr der Christus ist, des „Geistes," der nicht mehr mit dem Geiste Christi in den Propheten zu stimmen braucht.

Streit in der Rüstung Gottes — bis zur Darstellung in Herrlichkeit ohne Flecken und Runzel, heilig und unsträflich, bis daß Alles hinankommt zur Mannheit Christi und heiligen Vermählung. Und wiewohl das Ganze in allen Theilen eine Fülle der Lehre wie der Ermahnung begreift, so daß jede Lehre zugleich schon ermahnt (d. h. biblisch: ermunternd und tröstend zuspricht) wie jede Ermahnung zugleich neu belehrt: so sind doch dem vorherrschenden Hauptblicke nach deutlich zwei Haupttheile vorhanden, deren erster von Wahl, Bildung, Weg und Ziel der Gemeinde lehret, der andre dann sie zum Wachsthum durch würdigen Wandel, durch Wandel im Licht, Erfüllung aller allgemeinen und besondern Christenpflicht, ausharrenden Streit, auf daß das Feld behalten werde, freilich wieder sehr lehrhaftig ermahnet.

Jeder der beiden einander parallelen Theile ist durch und durch, wenn man den innerlich sich fortspinnenden Faden hervorholt, in mehrfach wiederholter Trichotomie angelegt, und zwar, wenn man für den tiefen, mit reichster Fülle entwickelten, aus dem Leben des Gegenstandes selbst genommenen Gedanken dies übliche Wort nicht mißversteht, nach dem Schema von Grund, Weg und Ziel. Was aber dann in der Sache natürlich sich zugleich beziehen muß auf den Urquell aller lebendig organischen Trichotomie, sonderlich in Betrachtung, vielmehr Entwickelung der Gemeinde, d. h. auf den dreieinigen Gott. Denn zunächst schon ist, wie Petersen sagt: „die Kirche von Gott selbst durch Jesum Christum im heiligen Geiste gestiftet." Genauer: der Grund und Anfang kommt vom Vater her, der Weg und Fortgang kann nur durch den Sohn gehen, das Ziel und Ende besteht im Leben des Geistes. Dem entsprechen völlig unsre drei ersten Kapitel, wie wir ihre unverkennbare Theilung vor uns haben. Aus der Doxologie für das bereits geschehene Segnen Kap. 1, 3. gehet es in die Doxologie der aufzurichtenden Ehre Kap. 3, 20. 21. Das erste und drittemal ermahnt der Apostel schon bei der Lehre durch Ausdruck eines Gebetes für seine Leser; in der Mitte Kap. 2, 19—22. liegt die Mahnung zum sich erbauen Lassen und Wachsen in der Lehre selbst, die an einem μνημονεύετε hängt. Aber man sehe nun, wie in jedem der drei Kapitel eine gewonnene Definition (wie wir matt sagen würden) der Gemeinde schließt: im ersten und dritten auch dies Wort, in der Mitte der zu erbauende Tempel des Leibes für Gott im Geiste. Genauer: wie die Gemeinde Kap. 1, 22. nach ihrem Grund und Anfang dasteht vom Vater her, als der zuvor verordnete, zu erfüllende Leib des auferweckten und erhöheten Christus (wobei dennoch, wie schon der zurückkehrende Schluß Kap. 3, 19 ff. zeigen kann, ὁ τὰ πάντα πληρούμενος Gott in Christo, der im ganzen Kap. von Anfang, sonderlich wieder seit V. 17.

Grundsubjekt ist, also der Vater bleibt) — wie am Schluß von Kap. 2. das Wachsen auf dem Grunde und durch die Gnade Christi (V. 18.) der zweite Hauptgedanke geworden ist — wie dann endlich (wozu Kap. 2, 22. ἐν πνεύματι hinübergeleitet hat) im dritten Schlusse das große Ziel der zu vollendenden Gemeinde dasteht: im Geiste stark, so voll Gottesfülle, nach der in uns wirkenden Kraft.

Doch nun betrachte man eben so die dem entsprechenden Anfänge! Wird nicht zuerst Kap. 1. Alles aus dem ewigen Gnadenrathschlusse des Vaters hergeholt, dem Wohlgefallen und jetzt kundgewordnen Geheimniß seines Willens für Erwählung und Berufung einer solchen Gemeinde aus Juden und Heiden? Wobei freilich, weil diese Wahl des Berufes in Israel begann und vorgebildet wurde, schon die allgemeinste Beziehung auf den Uebergang des Heils von diesem Israel zu den Heiden konkurrirt, schon V. 10—14. der Begriff der Gemeinde gewonnen ist, bevor ihr Name ausgesprochen wird. Die zur Mahnung gemeinte Eröffnung des Gebetes V. 15 ff. führt nun schon vorbereitend zur Person Christi hinüber, in welchem allein dies Alles beschlossen und gegeben ist; aber die Hoffnung liegt schon im Berufe, wenn er erkannt wird, das Erbe ist den Heiligen schon beigelegt, die überschwängliche Kraft schon durch Erhöhung und Setzung des Hauptes vorhanden — also das ist der Gedankenkreis des Grundes und Anfanges. Ist nicht eben so für ganz Kap. 2. Weg und Fortgang auf diesem Grunde (V. 5. 6.) durch den Sohn, in Christo Jesu der Grundgedanke? Nun gilt es wandeln (V. 10.) — des Zuganges brauchen (V. 18.) — erbauet werden und hinanwachsen zur vollen Wahrheit des Leibes und Tempels. Hiebei konkurrirt abermals die Vereinigung der Heiden mit Israel, weil sich darin die Erneuerung der Entfremdeten zu Menschen Gottes abbildet. (Denn Israel ist im Typus, im historischen Symbol, welches von Gottes Rathe zuvor weissagt, der Gott nahe, neue Mensch, darum eben der Tempel das Vorbild für den Bau im Geiste; zugleich aber in der Wahrheit ist zuerst Christus selber der Eine neue Mensch des Gottesfriedens für Juden und Heiden.) Dieser zweite Theil gehet, das Vorige wiederaufnehmend, V. 1—10. aus von der einmal für immer, grundlegend geschehenen Kraftwirkung des Vaters im auferweckten und erhöheten Sohn, womit die neue Schöpfung in Christo Jesu, die Bereitung zu guten Werken gegeben ist. Darauf baut sich das fortführende, hier direkt ermahnende Wort: Darum so gedenket daran, insonderheit ihr Heiden (denen aber Israel nach V. 3. gleich war): was ihr gewesen, was ihr nun durch Christum geworden, also durch Erbauung auf diesem Grunde werden könnt und sollt! Das ist der mittlere Theil, der es mit dem Uebergange

des Werdens durch den Sohn zu thun hat. Das dritte Kapitel führt nun vollends zum Ziel und Ende, zum Starkwerden am inwendigen Menschen (natürlich im Geist), zum Ausbau nach der ganzen zuvorgemessenen Länge, Breite, Tiefe und Höhe, daß endlich des Vaters Ehre und Herrlichkeit in der Gemeinde seines Sohnes durch die Gottesfülle des Geistes wohne. Hier als historisch prophetischer Hintergrund der Abspiegelung für die darin ausgeprägte Idee der bestimmteste, ausschließlichste Bezug, von der Person des Heidenapostels aus (dessen Aufgabe Kol. 1, 28. 29. steht), auf die nach Offenbarung des Geheimnisses mit eingeleibten Heiden. An ihnen stellt sich insonderheit ja die Offenbarung des bisher Verborgenen, die Heiligung und Verherrlichung des bisher Verdorbenen dar. Die erste, lehrende Hälfte des Kap. hat weiter nichts zu thun, als V. 1—13. das Subjekt des ermahnenden, um Vollendung ringenden Gebetes als Prototyp derjenigen Mission, welche die Kirche vollenden soll und wird, hinzustellen. Man betrachte das große: Daß er euch gebe! von V. 16. an, um hier die Vollendung am Ziele vorgezeichnet zu sehen.

Wie innerhalb dieses Hauptrahmens der Gedanken, bei aller lebendigen Strömung derselben, dennoch in strengster Beherrschung der Fülle, genauester Ordnung stets wieder abgestuft das Grundschema des Briefes wiederkehrt, wie bald vorschreitend, bald auch zurückgehend immer neu trichotomisch und trinitarisch nach Grund, Weg und Ziel, Vater, Sohn und Geist sich die Rede stellt, werden wir in der einzelnen Auslegung finden und an ihrem Schluß tabellarisch darstellen. Für jetzt nur ein gleicher Ueberblick im Großen für den zweiten Haupttheil, den ermahnenden, welcher Kap. 4—6. den Wandel der Gemeinde aus Kraft der Gabe Christi vorhält. Daß die Gemeinde der Grundbegriff bleibt, sehe man gleich Kap. 4, 1—6. voran, ja bis V. 16. Von „Leib Christi" war der Apostel ausgegangen in der Lehre, darauf desgleichen baut er seine Ermahnung. Man sehe, wie Dasselbe, grade wo er für Erfüllung der persönlichen, gliedlichen Pflichten des Einzelnen in die Stände der Gemeinde, zuerst den Ehestand eingeht, dennoch wiederkehren muß, indem das Geheimniß des Mannes und Weibes, des Mannes, der als Haupt seines Leibes und Weibes Heiland ist (neu konkurrirende Grundidee eines biblischen und natürlichen Typus!) — nur das Geheimniß Christi und der Gemeinde sein kann. Kap. 5, 23—32. Wenn endlich Kap. 6. der Brief in die Mahnung zum großen Streit für das Behalten des Feldes ausgehet, so stehet auch dabei zum rechten Schlusse die Einheit aller Heiligen V. 18., der Abschieds-Gnadenwunsch kann V. 24. nur Alle umfassen. (Hier von den Heidengemeinden aus, wie Hebr. 13, 24. von Israel her.)

Ist aber auch dieser zweite Theil nach Grund, Weg und Ziel parallel geordnet zu fassen? Allerdings nicht anders, nur daß jetzt, weil es ja schon die Gemeinde des Dreieinigen und das Wirken des Dreieinigen in der Gemeinde gilt, die trinitarische Mitbeziehung zurücktreten muß. (Auch entspricht unsre Kapiteltheilung nicht mehr.) Der Grund, von dem Alles anheben muß, wird gelegt in der allgemeinen Ermahnung zur besondern Treue jedes Einzelnen in seiner besondern Gnade und Gabe für die Erbauung des ganzen Leibes: Kap. 4, 1—16. Was nehmlich Kap. 3, 16—19. als Ziel des Berufes dastand, sich auch zum Ziel zu setzen, darnach zu trachten, weil schon Ein Leib und Ein Geist ist, daß auch immer völliger in Wahrheit Ein Leib und Ein Geist werde: das und nichts Anderes ist Grundmaxime des berufentsprechenden Wandels voran, V. 1—6. Aber sofort organisirt sich das, nach dem Maaß der Gabe Christi, für die einzelnen Aemter und das Amt eines jeglichen Gliedes am Leibe. Strebe, wirke, wachse jedes Glied, als durch das Haupt am Leibe hangend, nach des Ganzen Erbauung! Ist das nicht der Grund und Anfang alles Gemeindelebens und Christenwandels? — Hierauf der Mitteltheil, dem Fortschritt und Weg dieses Wachsthums entsprechend, welcher Kap. 4, 17. bis Kap. 6, 9. umfaßt. Hier ordnet sich die weiter specialisirende Ermahnung nach zwei Hauptgesichtspunkten: zuerst wird nochmals die erwählte und verbundene Gemeinde durch ihren Gegensatz mit den „übrigen Heiden" (d. h. natürlichen Menschen) zusammengefaßt, dann werden innerhalb der Gemeinde selbst ihre verschiedenen Stände, die den Natur- und Schöpfungsgrund erneuernden Gliederungen gesondert. Das Erste (Kap. 4, 17. bis 5, 21.) gibt, modern flach zu reden, die allgemeinen Christenpflichten, das Andre (Kap. 5, 22. bis 6, 9.) die sogenannte Haustafel der besondern für das Haus, die erweiterte Familie, den Staat Gottes: Ein Jeder lern' sein' Lektion! Wie genau bedeutsam sich innerhalb dieses Rahmens wieder Alles entwickelt, kann erst am Ende der auslegenden Lesung klar und sicher werden; wir deuten vorläufig nur Folgendes an, damit man ein wenig Vertrauen gewinne.

Die allgemeinen Christenpflichten auch nach Grund, Weg und Ziel. Allgemeinsten Grund voran gibt die Ermahnung zu den Pflichten der neuen Geburt, in Wahrheit und Liebe. (Kap. 4, 17—32. Nicht wandeln, wie die Heiden im alten Menschen — beständiges Erneuern, Ablegen und Anziehen — von und in Wahrheit der Liebe nachtrachten — wofür V. 31. 32. im Gegensatze des alten Wesens den Abschluß der Vollendung zeigt.) Wie es zugehe mit diesem Wandel, näher und eigentlicher den Weg desselben entwickelt Kap. 5, 1—14. und redet vom neuen

Wandel, im Gehorsam der Liebe und Wahrheit Gottes, d. h. im Lichte. (Gegensatz der Finsterniß Kap. 4, 18. Hier werden die Grundzüge, nach dem allgemeinen Axiom 5, 1. 2. voran, so tief eingehend gezeichnet, daß die gröbsten Ausbrüche und feinsten Aeußerungen des Alten, Ungeziemenden V. 3—6. kombinirt werden, dann V. 7—14. in die Ausscheidung und Lossagung von jeglicher Finsterniß allgemein zurückkehrt.) Endlich das hochgesteckte Ziel der allgemeinen Christenpflicht, noch ohne Bezug auf besonderen Stand, gleich für Alle? Das ist die vollkommene, vorsichtige Weisheit der im Lichte gewissenhaft wandelnden Kinder Gottes: jetzt nicht mehr eigentlich den Heiden entgegenstehend, sondern den unvölligen Christen, die noch zum Theil wie die Heiden, als die Unweisen wandeln [1]). V. 15—21. (Am hiefür erreichten Schlusse die vollkommenste Bezeichnung des würdigen Wandels innerhalb der Gemeinde Christi: gegen Gott ein beständiger Dank, voll Geistes, in Jesu, V. 20. — gegen einander eine durchgängig wechselseitige Unterordnung in der Demuth vor Christo, V. 21. Letzteres der Uebergang zum Folgenden!)

Gilt es nun die besonderen Stände dieser Unterordnung, so werden die drei Haupt- und Grundstände der Menschheit, wo Einer dem Andern an Gottes Statt stehet (aus denen allein alle weitere Gliederung und Verfassung sich entwickeln kann, in denen sie also schon mit gefaßt ist) bezeichnet: Ehe, Familie, Herrschaft. Vom Einzelnen jetzt weiter nichts voraus.

Endlich daß Kap. 6, 10—18. [2]) abschließend, in die Kraft und Rüstung Gottes weisend gegen die Gefahren und Feinde des Weges, Ausdauer im Kampf zum völligen Siege verlangend, nur dem Schluß und Ziel des Ganzen entsprechen kann, ist hoffentlich klar. Weil aber die gegenwärtige, wirkliche Gemeinde das Thema bleibt, so endet der Brief natürlich nicht mit Apokalypse zukünftiger Herrlichkeit und Ruhe, sondern stellt eben die ecclesia militans gerüstet auf den Plan gegen die Pforten und Mächte der Hölle, deckt grade hier erst mit großem Ernste den zu überwindenden Widerstand auf. Noch dauert der böse Tag (vergl. Kap. 5, 16.) — wird sogar am Ende der Zeiten sonderlich eintreten. Aber die Rüstung ist bewährt zum Siege, denn es ist dieselbe, die Gott selbst in Christi Menschheit zuerst angezogen hat. Kein anderes Schwert als des Geistes, und das ist — **das Wort Gottes!** Man durchdenke und

1) Ganz wie in der Bergpredigt Matth. 7, 1—14. nach unsrer (Reden des Herrn Jesu I. S. 75. 251. 252. gegebenen) Disposition.

2) Denn V. 19—24. als Briefschluß fällt außerhalb des eigentlichen Planes, wie Kap. 1, 1. 2. als der Anfangsgruß.

fühle zum Voraus diesen Schluß in diesem Briefe! Man verstehe ihn aus unsern Andeutungen vorhin über das einige gewisse Wort, welches die Kirche hält. Endlich aber will auch das Schwert des Geistes, wenn es Kraft beweisen und siegen soll, nur im Geiste geführt werden, d. h. mit allezeit Beten. Dies die innerste Gestalt und Thätigkeit der ecclesia militans, wodurch alle Heiligen zusammengefaßt sich behaupten und durchdringen; da die Einheit und Versammlung derselben im Geiste vor Gott. Damit entläßt uns der Apostel, wenn wir Ihn gefragt haben: Ubi est ecclesia? Quid faciendum ecclesiae? Davon Anlaß nehmend steigt er von der Höhe seines prophetisch lehrenden Gedankenkreises in die damalige Geschichte zurück, schließt den Brief mit Bitte um Fürbitte, mit Verweisung auf die Berichte des Tychikus, erhebt sich dann im Schlußwunsche noch einmal zum umfassenden Blick auf alle damals vorhandenen Heiligen und Brüder, in denen er alle künftigen Leser seines Briefes vor Augen hat.

Erstes Kapitel.

V. 1. 2. Paulus, ein Apostel Jesu Christi durch den Willen Gottes, den Heiligen, die da sind [in Ephesus], und Gläubigen in Christo Jesu: Gnade (widerfahre) euch und Friede von Gott unsrem Vater und dem Herrn Jesu Christo!

Das ist des Briefes Zuschrift und Gruß, wie nach gemeiner Sitte des Alterthums, eben so nach der sich anschließenden, freundlich grüßend in die Welt eintretenden Sitte der Boten Jesu Christi vorangestellt, wie Er selbst Luc. 10, 5. geboten hat. Zwischen der Bezeichnung für Schreiber und Empfänger ist zu verstehen: schreibt, wünscht. Gleich mit dem hohen, eben so ernsten als freundlichen Namen des höchsten Amtes unter den Menschenkindern, den er zu seinem Namen fügen darf und muß, tritt der den ersten Lesern, wenn auch nicht allen aus persönlicher Gegenwart wohlbekannte Paulus hin: ein vor Andern ausgesonderter, von dem sendenden Herrn unmittelbar verordneter Gesandter Jesu von Nazareth, des Gekreuzigten und Auferstandenen, der da ist der verheißene Christus, König Israels und Heiland der Welt, ja der menschgewordene Sohn Gottes. In dies heilige Amt eingesetzt nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater selbst (Gal. 1, 1.) beruft er sich darauf: er, der einst Saulus hieß und die Gemeinde Gottes verfolgte, jetzt aber seit der Bekehrung des Sergius Paulus auf Paphos (Apostg. 13, 7. 9.) als Heidenapostel den jüdischen Namen, auch nach sonstiger Sitte, griechisch umgewandelt hat in einen Ausdruck der Demuth des geringsten und doch größten Apostels. Jetzt bauet er die Gemeinde nach der Kraft und Vollmacht, die ihm gegeben ist; kraft derselbigen schreibt er auch diesen Brief, in dem Geiste, welcher auch sein Wort zu Gottes Wort im Namen und an der Statt Jesu Christi macht.

Eben sowohl zum festen Nachdruck der Behauptung seines Amtes, als um der Bescheidenheit willen für seine menschliche Person, den andern Heiligen und Gläubigen in demselben Christo Jesu gegenüber, fügt er noch

dazu: durch den Willen Gottes, wie er auch sonst zu thun pflegt bald mit dem gleichen, bald mit etwas anderem Ausdruck [1]), nur wo es nöthig wird mit besondrer Verstärkung, wie an die Galater. Obwohl schon das Wort Apostel sagt, daß er sein Amt nur führe, weil er gesendet worden, ist solcher Beisatz doch nicht überflüssig; hier sogar gewinnt er, schon im Hintergrunde der Meinung bei diesem Schreiben, noch einen eigenthümlichen Sinn. Denn wenn ein Apostel im heil. Geist einen Brief zu schreiben beginnt, so weiß er beim ersten Worte wohl, was weiter folgen wird, er hat das Ganze schon bedacht, gefaßt und ausgeboren, ehe er grüßend anhebt. Lesen wir nun gleich weiter, wie V. 3—11. aus dem geoffenbarten Geheimniß des gnädigen Wohlgefallens und Willens Gottes aller Zuspruch dieses Briefes tief hervorgeholt wird (siehe besonders V. 5. 9. 11.) — so merken wir, daß der Ap. bereits im Sinne hat denselben gnädigen und guten Willen, wonach auch ein Apostel und Bote durch Gottes Willen keine andre Botschaft bringt als eine freudige, das Evangelium von der Erlösung zur Seligkeit. Darum hat ihm das Wort sogar anderwärts, ohne solchen Zusammenhang, den gleichen Nachdruck, wie er Röm. 1, 10. 11. gern zu den Römern käme durch Gottes Willen, d. h. sie mit geistlicher Gabe zu stärken, dann wieder, am Schluß des Anfangs unvergessen, Kap. 15, 29. weiß, daß er in Segensfülle des Evangeliums kommen wird, V. 31—33. daß sein Dienst den Heiligen angenehm sein wird, auf daß er mit Freuden zu ihnen komme durch den Willen Gottes, und der Gott des Friedens mit ihnen allen sei. Denn es ist ein Freude und Friede schaffender Gnadenrath, dieser Gotteswille, durch welchen auch er, der zum Paulus gewordene Saulus, in seiner Berufung zum Apostel schon Allen, die an Jesum Christum glauben sollen zum ewigen Leben, als ein Exempel der die Sünder selig machenden Barmherzigkeit dasteht. (1 Tim. 1, 12—16.)

Den Heiligen zu Eph. und anderwärts, wohin der Brief kommen soll, schreibt er. Daß die ersten Christen Heilige genannt wurden, ist freilich, wie die Ausleger hier mit Recht gleich hervorheben, aus dem A. T. herübergenommene Redeweise, doch heißt es dabei ferner mit großem Unrecht, daß dies Wort nun auch im N. T. „zunächst nur den Begriff des Gott Geweiheten, ohne alle Rücksicht auf den innern Zustand des Subjektes" enthalte; denn die alttestamentlichen Redeweisen wollen in ihrer Erfüllung, die auf ihren ursprünglich prophetischen Sinn zurückgehet, wohl verstanden sein. Eigentlich und urgründlich ist nur Einer heilig, der da wohnet unter dem Lobe Israels, der Heilige in Israel, den die Seraphim

1) Ganz wie hier in den Anfängen von 1. und 2 Kor., Kol. und 2 Timoth. — dagegen κατ' ἐπιταγὴν ϑεοῦ 2 Tim. und Tit.

preisen als den dreimal Heiligen, wie die vier Lebendigen um den Thron; der durch den Propheten (Jes. 40, 25.) ruft: Wem wollt ihr denn mich nachbilden, dem ich gleich sei? spricht der Heilige, der von Allem, was nicht Er ist, unvergleichlich Abgesonderte, über Alles, was gepriesen werden kann, durch seine herablassende, mittheilende Liebe desto überschwänglicher Hohe und allein Preiswürdige. Doch wiewohl er einerseits bezeuget: Ich, der Herr, das ist mein Name, und will meine Ehre keinem Andern geben, noch meinen Ruhm den Götzen (Jes. 42, 8.) — so hat er nichts desto weniger zunächst von Ewigkeit seine Ehre Dem gegeben, der ein Anderer und doch kein Anderer ist, den der Epheserbr. gleich V. 2. neben dem Vater als den Herrn nennt, dem ewigen Sohne, der dann als Mensch geworden, wie auch von Ewigkeit beschlossen, darum geweissagt war, der einzige Heilige Gottes unter den Menschen ist im ursprünglichen Sinne. Ps. 16, 10. Marc. 1, 24. Daher allein kommt, in Diesem allein ist begründet alle Beilegung hoher, sonst lästerlicher Gottesnamen an sterbliche und sündige Menschenkinder, auch schon in Vorbild und Weissagung des Alten Bundes, wo der innere Zustand der Subjekte noch wenig oder gar nicht entsprach; wie dieser vom Vater Geheiligte und in die Welt Gesandte selbst uns gedeutet hat Joh. 10, 34 — 36.[1]) Mit der bestimmtesten Rücksicht auf Ihn, den vollkommenen, urbildlichen Knecht Gottes und wahren Israel, in welchem Gott gepriesen und verherrlicht sein will (Jes. 49, 3.) — als dessen Vorbild in Vorbereitung seines Menschwerdens das Volk Israel schon aus Egypten gerufen wurde (Hos. 11, 1. 2 Mos. 4, 22. Jer. 31, 9.) — im Sinne der gnädigen Zurechnung und Mittheilung, indem die berufende Zurechnung oder Ernennung zur Mittheilung werden soll, heißt sodann, eine reale Erfüllung weissagend, Israel das Gott geweihete, für Gott ausgesonderte, zur Heiligkeit berufene heilige Volk des Herrn. Zuerst 2 Mos. 19, 6., weil aus diesem Volke die wahrhaft priesterliche Königschaft, das heilige Volk erwachsen soll; ferner nun vielmals wie z. B. 5 Mos. 7, 6. 14, 2. bis Weish. 10, 15. 17, 2. 18, 9. Diese berufende Aussonderung, welche im A. T. (obwohl stets dahin schon weisend) nur sehr vorläufig zum Ziel der Verwirklichung des Namens kommen konnte, trägt sich natürlich in höherer Klarheit, mit nun erst offnem Nachdruck über auf das aus allen Völkern berufene Volk, seit Er gekommen ist, der sich selbst für uns geheiliget hat, auf daß auch wir geheiliget seien in der Wahrheit. Joh. 17, 19. In Christo Jesu[2])

---

1) Siehe unsre Auslegung in den Reden des Herrn Jesu, IV. S. 618.

2) Denn daß dieser Beisatz nicht etwa nur zu πιστοῖς gehört, sondern zum Ganzen, auch zu ἁγίοις, dafür hat Harleß auf Bähr verweisend entschieden, und selbst B.-

sind also die berufenen, seinem Leibe einverleibten Glieder der neuen Gemeinde des Namens Heilige um so würdiger, als derselbe Beides zusammen bezeichnet: den Anfang des Berufes, wodurch sie ausgesondert sind von Welt und Sünde für Gott in Christo, so wie den herrlichen Reichthum des Erbes Gottes in diesen seinen Heiligen, welche durch die überschwängliche Größe seiner Kraft für Alle, die da glauben, wesentlich geheiliget werden können und sollen, bis daß das alte Wort eine Wahrheit ist: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig! Zwar sind sie noch nicht, wozu er sie erwählet hat, heilig und unsträflich vor ihm, in derselben Liebe, mit welcher Er sie für jetzt aus ewiger Verordnung schon angenehm gemacht hat in dem Geliebten (V. 4—6.) — am wenigsten sind es Alle, denen als zur Gemeinde Gehörigen die Zuschrift und der ganze Brief gilt [1]); daher auch der Apostel sich hütet, sie allzumal schon Geheiligte zu nennen [2]). Aber sie sind in der beigelegten Gnade, die sie heiligen will und, so sie glauben, gewißlich wird (Kap. 5, 26. 27.), schon berufene Heilige als Geliebte Gottes, wie Röm. 1, 7. steht. In diesem Sinne der göttlichen Auswahl zur Gemeinde (zum λαὸς περιούσιος Tit. 2, 14. עַם סְגֻלָּה 5 Mos. 7, 6. vergl. Eph. 1, 11. ἐκληρώθημεν) heißen die Christen ἅγιοι, ist das der erste Name für die Glieder der berufenen Gemeinde, wie er Apostg. 9, 13. 32. zuerst hervortritt [3]). Und in dem Namen des Berufes wird ihnen schon das Ziel des Berufes vorgehalten, ja die Kraft zur Erlangung desselben zugesprochen.

Der Ap. nennt zweitens diese Heiligen sofort auch Gläubige, und zwar dieselben alle, wie wir auf den ersten Blick meinen möchten [4]). Auch im Parallelbriefe Kol. 1, 2. steht ἁγίοις καὶ πιστοῖς noch enger beisammen. Fragen wir indeß: Ist das etwas Anderes oder Dasselbe? so

---

Crusius will es nicht anders wissen. Schon die Parallele Phil. 1, 1. ist genug, doch wird sich uns hernach noch Genaueres ergeben.

1) In welchem Sinne Dietlein einmal richtig meint: man konnte wohl an die Heiligen an dem und dem Ort schreiben, aber ob einer und wie fern er dazu gehöre, mag Jeder sich selbst sagen. — Wobei jedoch ein Zwiefaches übersehen ist: einmal daß dies durch alle Zeiten der Gemeinde nicht anders wird; sodann aber auch, daß wirklich im andern Sinne die Getauften als die berufenen Heiligen deutlich genug bezeichnet waren.

2) Nur 1 Kor. 1, 2. stellt er solche Zuschrift, aber bedeutsam neben anderen Namen, wie wir sehen werden, vergl. 2 Tim. 2, 20. 21. Auch 1 Kor. 6, 11. bezeichnet ἡγιάσθητε nach dem Gegensatze des Zusammenhanges mehr als den bloßen Beruf zur Heiligung, und selbst Judä V. 1. (wenn die Lesart richtig wäre) stehen die ἡγιασμένοι unterscheidend neben den κλητοῖς.

3) Im A. T. zum erstenmal 5 Mos. 33, 2. 3. mit tiefer prophetischer Bedeutung für das N. T.

4) Die Variante alter Uebersetzungen und eines Cod. ἁγίοις πᾶσιν ist vielleicht aus einem Gefühl vom allgemein zusammenfassenden Charakter des Briefes entstanden.

lautet freilich die erste Antwort: Ganz dasselbe gewiß nicht, denn ein Apostel setzt nirgends unnütz zwei Worte für eines. Meinet er also vielleicht auch hier verschiedene Stufen des Christenstandes, wie er solche mit weisem Bedacht 1 Kor. 1, 2. unterscheidet? Denn dort können wir unserntheils durchaus nicht anders verstehen, als daß etwas dergleichen bezeichnet sei. In Christo Jesu wirklich schon Geförderte, wenn auch nicht vollkommen, so doch mehr als die Andern Geheiligte, dann die zu Gleichem berufenen, auch irgendwie schon dem Beruf entsprechenden Heiligen, endlich — die Kindlein gleichsam, welche damit beginnen, daß sie den Namen anrufen, ja leider mit weiterer Andeutung sogar Diejenigen, welche bloß äußerlich den Namen anrufen und sich damit nennen. (Weil seitdem es anders geworden, Heilige und Anrufende nicht mehr so schlechthin synonym war, wie Apostg. 9, 13. 14.) Sollte so etwas hier gelten, dann darf man aber nicht etwa (wozu nur der deutsche Text verleiten könnte) die schon vorgeschrittenen Heiligen vor die Gläubigen, d. h. kürzlich erst Gläubiggewordenen stellen; denn ἅγιοι, wie wir sahen, sind eben noch nicht ἡγιασμένοι — wiederum πιστοί, wie wir sehen werden, sind nicht bloß πιστεύοντες oder gar πεπιστευκότες. Jedenfalls wären πιστοί die auf der höheren Stufe. Doch lassen wir lieber den Gedanken an Stufen, der so unvermittelt doch nur undeutlich in den zwei Worten läge, für's Erste wieder fallen, und fassen die Bezeichnung als von den zwei Seiten des Verhältnisses zu Gott, in welchem die Gemeindeglieder stehen. Zu flach scheint uns dann Harl. von der „äußeren Beziehung" und dem „inneren Zustand" zu reden, weil ja wahrlich auch der Berufungsname ἅγιοι theils mahnend von innerem Zustande spricht, theils auch selbst schon eine empfangene Gnade Gottes, einen veränderten Zustand anzeigt. Dagegen scheint uns Bengel den rechten Weg zu weisen, wenn er nicht nur aufmerksam macht, die Heiligkeit stehe vor dem Glauben, wie V. 11. 12. das aus Gottes Wahl gekommene κληροῦσθαι vor dem Hoffen, sondern auch noch deutlicher sagt: Dei est, sanctificare nos et sibi asserere, nostrum, ex Dei munere, credere. Also nach der Wahl und Gnade des Berufenden werden die Christen Heilige, heißen schon von Anfang alle so, doch nur im gläubigen Ergreifen und treuen Festhalten solcher dargebotenen Gnade verwirklicht, erfüllt und vollendet sich ihr Beruf. Hiemit hätten wir zugleich wieder die zwei Hauptheile des Briefes (deren Dualismus freilich zugleich durch das Ganze geht): im ersten wird ja vornehmlich gelehret, wie Gott der Vater in Christo sich seine Gemeinde dem ewigen Rathschluß und zeitlichen Anfang nach ausgesondert oder geheiliget hat, auch der Kraft und dem Ziele nach vollbereitend heiligen kann und will; der andre Hauptheil aber ermahnet, wie die Gemeinde fortan

in des Glaubens Treue sich soll heiligen lassen. Daher man wohl in dieser Auslegung beruhen kann, siehe den Anfangspunkt des Briefes, die in Christo annehmende Gnade Kap. 1, 6., den Endpunkt, die Mahnung zum Glauben Kap. 6, 16. 23. Womit dann auch sogleich der Gruß hier V. 2. wieder stimmen wird. Nur bleibt dabei noch zu bemerken, daß das absichtlich stärker gesetzte πιστοί, wie es dem schon vielsagenden ἅγιοι gebührend entsprechen soll, hier gewiß nicht bloß für ganz einerlei mit πιστεύοντες zu nehmen ist [1]), sondern die Treue des entsprechenden Glaubens hervorhebt. Wenn auch nicht grade mit Grotius: qui hactenus perseverarunt — so doch wohl: qui fidem praestant, servant, in fide permanent, die Glauben oder Treue halten, die (im Glauben) Getreuen, siehe Matth. 24, 45. Luc. 12, 42. Matth. 25, 21. 1 Kor. 4, 2. 7, 25. ja πιστός von Gott 1 Kor. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. u. s. w. Vornehmlich noch Offb. 17, 14. die κλητοί nicht bloß, sondern auch ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί.

Dringen wir hiernach tiefer ein, wie sich bei dem, nicht mit geschwinden Observationen erschöpften, stets Hintergrund habenden biblischen Wort gebührt, so werden wir nun auch keineswegs mit Flatt kurzweg sagen: Alle ἅγιοι sind πιστοί — sondern endlich als die letzte Andeutung des vielumfassenden, darum nicht mehrdeutigen Sinnes merken, wie diese zwei Worte, indem sie Gottes Wahl und der Menschen entsprechende Annahme bezeichnen, zugleich die Gemeinde, die äußerlich erscheinende, von welcher der ganze Brief ja reden will, schon im Voraus in ihre zwei Theile sondern. Theile sagen wir, nicht Stufen, obwohl auch die erste Heiligung von Seiten Gottes als die erste Stufe gelten mag; denn es ist ein Unterschied bis zum Gegensatze zwischen Denen, die bloß im Sinne der Berufung, weil sie zum Volke Gottes gefügt sind, Heilige heißen, es ist aber kein Verlaß auf sie, weil Treu' und Glaube nicht in ihnen (לֹא־אֵמֻן בָּם 5 Mos. 32, 20.) — und Denen, die es durch treuen Glauben in der That sind und stets völliger werden. So gibt uns πιστοί (nun etwa richtig verstanden mit Harl. zu reden) den inneren Grund und Zustand an, in welchem das ἅγιοι allein eine neutestamentliche, volle Wahrheit ist, ohne das allerdings eine relativ nur äußere Beziehung zu

---

1) Wie der Syrer übersetzt hat und übrigens dieser Sprachgebrauch unleugbar vorkommt. (Apostg. 10, 45. 16, 1. 2 Kor. 6, 15. 1 Tim. 4, 3. 12. u. s. w. Aber nicht Joh. 20, 27., wo ἄπιστος und πιστός Nachdruck für den Gesinnungsgrund hat, auch nicht Gal. 3, 9., wo ὁ πιστὸς Ἀβραάμ jedenfalls mehr als πιστεύων oder πεπιστευκώς bedeutet.) Am wenigsten so, daß nach der altbeliebten Verflachung des apostolischen ἐν Χριστῷ nur zu übersetzen wäre: die an Christum glauben, was eigentlich nie so mit ἐν vorkommt.

Gott und Christo bleibt [1]). So läßt der Ap. einerseits wohl das ἅγιος für die äußere Kirche in allen Ehren, treibt aber mahnend, wie abermals der ganze Brief thut, schon in diesem Anfange durch das πιστός dazu zur Wahrheit des Namens. Zwar nimmt er sich nicht heraus, die ὄντας ἐν Ἐφέσῳ oder ἐν παντὶ τόπῳ zu scheiden [2]), doch gibt er zu verstehen, daß sie vor Gott geschieden sind, welcher zuletzt nur die Getreuen als Heilige gelten lassen wird; unterdeß redet und schreibt er freundlich so, als ob alle dieselben ἅγιοι auch πιστοί wären oder noch würden. Mahnen wie Rieger darf und soll man, aber darum nicht unevangelisch treibend und spaltend, mit Verachtung der äußern Kirche, die Sache auf die Spitze stellen, mit Verkennung der Wahrheit des Berufes im allgemein zuerkannten ἅγιοι zufahren wie die Berlenburger Bibel an unserer Stelle: „Denen Heiligen, woraus ehemals die Gemeinden bestunden (das ist die Frage!) — würde man sich bei den heutigen Christen eher entgegensetzen als zugesellen, da man mit der Heiligung nun sein Gespötte treibt. Sind das nicht Mißgeburten von Gläubigen, die den Gehorsam des Glaubens verleugnen? Wer nicht unter die Heiligen gehören will, der gehöret auch nicht unter die Gläubigen, denn Beides läuft auf Eins hinaus!" O nein, zuletzt wohl in Gottes Gericht und Scheidung läuft es darauf hinaus, wenn die Ungläubigen, Untreuen als Heuchler hinausgethan werden (Matth. 24, 51. Luc. 12, 46.) — jetzt aber lassen wir mit dem Ap. im richtigern Sinn es auch beisammen, und sagen besser mit Langmuth und Hoffnung: Wen der Herr unter seinen berufenen Heiligen lässet, der mag auch noch ein nicht auszulöschendes Töchtlein des Glaubens haben, das ihn zu den Auserwählten und Getreuen bringen kann. Und ob von der Kirche nur noch eine Nachthütte in den Kürbisgärten, ein Häuslein des Weinberges, eine fast verheerte, schwer belagerte Stadt übrig wäre, und das Andre wie Sodom und Gomorra — wenn statt des paulinisch-johanneischen Ephesus nur noch das elende Dorf Aja-Soluk (aus ἅγια θεόλογος oder θεολόγου geworden) vorhanden wäre: doch soll Gottes belagerte Stadt auch seine verwahrte bleiben (נְצוּרָה Jes. 1, 8.), bis Er sie zerstöret, und wir wollen sein heiliges Volk weder in der Zerstreuung noch in der Verstockung verworfen achten.

Ferner, daß wir im Texte weitergehn, ist noch bei V. 1. nicht zu

---

1) Was Rieger mahnend hervorkehrt, wenn er sagt: „Ein Gläubiger ist schon ein Heiliger, und ohne Glauben wird man kein Heiliger."

2) Denn „wäre, ob Jemand zum Leibe Christi gehöre, darnach zu entscheiden, ob er Glauben habe, lebendigen nehmlich, der Christum in sich hat und (wahrhaftig) in Christo ist, so wäre die Kirche in Ansehung derer, die ihr zugehören, etwas so Verborgenes, als unser Leben mit Christo in Gott verborgen ist." Delitzsch.

übersehen, daß mit bedeutsamer Umstellung der Apostel Jesu Christi[1]) den Heiligen und Gläubigen in Christo Jesu schreibt. Denn die Verkündigung des Boten gehet zunächst von Jesu aus und prediget, zeuget, daß er der Christ sei (Joh. 20, 31. Apostg. 2, 36.) — der Glaube der Heiligen aber hält sich zunächst sogleich an den Christus, den Gesalbten, den Geber der Gabe Gottes, des ewigen Lebens (Röm. 6, 23.). Vergl. Kol. 1, 4. 1 Tim. 2, 5. 1, 14. 15. Dieser Christus Jesus und gleich wieder Jesus Christus ist nun für den Schreiber wie für die Empfänger dieses Briefes: unser Herr, und von Ihm wie vom Vater bringt und bietet nun der Ap. Allen die zunehmend ausfließende Fülle der Gnade und des Friedens. Gnade und Friede sei mit euch, richtiger widerfahre euch, werde euch zu Theil, nehmlich je mehr und mehr, wie Petrus in seinen zwei Briefen diesen paulinischen Wunsch erläuternd gebraucht. Gnade und Friede, das ist's, was Allen fehlt, die noch außer Christo und ohne Gott in der Welt sind, von der Bürgerschaft Israels abgesondert. (Kap. 2, 12.) Gnade und Friede, das ist's auch, was Allen je mehr und mehr nöthig ist, die schon den theuren Glauben überkommen haben in der Gerechtigkeit, die unser Gott gibt und der Heiland Jesus Christus. In diesem zwiefachen und doch einigen Wort, ganz dem *ἅγιοι καὶ πιστοί* entsprechend, haben wir abermals: was von Gott ausgehet und was in uns gewirkt werden soll[2]). Und zwar werden nun, so zu sagen, die äußersten Enden des Ganzen bezeichnet: aller Heiligung erster Grund ist die Gnade des Ewigen, die entgegen- und zuvorkommende; aller Glaubenstreue letztes Ziel ist der volle Friede oder das ganze Heil[3]). Freilich, die Gnade gibt sich zu erkennen und genießen in wachsender Mannigfaltigkeit ihrer Gaben und Erfahrungen, wie der erste Haupttheil des Br. von Kap. 1, 6. an (siehe dann 2, 5. 7. 3, 3. 7. 8. 16.) aufthut; der Wandel der Gläubigen in der Gnade, wie der zweite mahnt, soll schon von Anfang das Band des Friedens festhalten (Kap. 4, 3.) und selbst um den endlichen Frieden des ewigen Sieges bereits nur auf dem Grunde des Friedens kämpfen, Kap. 6, 15. So führt dann der Ap. am Schlusse wieder in den Anfang zurück: Friede sei den Brüdern, und Liebe mit Glauben! Dazu sei die

1) Die Variante, welche auch hier *Χριστοῦ Ἰησοῦ* liest, ist gegen den herrschenden Sprachgebrauch sämmtlicher Briefe mit Ausnahme von Philemon V. 1. (wo es besondern Grund hat) und diesen Zusammenhang hier.

2) Matthies: *χάρις* das in dem Menschen wirkende göttliche Prinzip, *εἰρήνη* der in Gott befestigte menschliche Zustand des Heils.

3) Nicht unrecht grade übersetzt de Wette nach Stolz und Seiler: Gnade und Heil. Siehe unsre Deutung des *εἰρήνη* aus dem שָׁלוֹם zu Joh. 14, 27. Aber auch „Friede" behält sonderlich für den Anfang und die Grundlage seine Wahrheit.

Gnade mit Allen! — Man hat auch gesagt, die Gnade (V. 6.) komme vom Vater, der Friede (nach Kap. 2, 14.) von und in Christo; das aber trifft nicht zu, weil eben so wohl sonst von der Gnade unseres Herrn Jesu Christi und vom Frieden Gottes geredet wird, auch bei trinitarischer Beziehung der Friede vielmehr dem heil. Geiste gehört. Also, wie der Ap. hier es nur meinen kann, Beides in gleicher Urheberschaft vom Vater wie vom Sohne [1]), der heil. Geist versteht sich als die Kraft, welche die Gnade uns aneignet und den Frieden wirkt.

Kaum hat der Apostel anredend zum erstenmale euch gesagt, so fährt er auch gleich wieder fort: unserem Vater. Damit schließt er nicht etwa nur sich selbst und die Leser zusammen, sondern stellt das große Wir der Gemeinde, der verbundenen Kinder Gottes auf den Plan. Sprach er zuerst V. 2: unser Vater und der Herr (letzteres noch an dem Zeugnisse in V. 1. hangend), so stellt er wieder alsbald V. 3. diese Bezeichnung um: der Gott und Vater unseres Herrn. So begründet er die Vaterschaft durch den Sohn, und ist nun bereit, die Fülle des Preises der Gnade zum Frieden der Gemeinde strömen zu lassen, auf daß er uns darreiche allen Reichthum des gewissen Verstandes, zu erkennen das Geheimniß Gottes des Vaters und Christi. (Kol. 2, 2.)

V. 3. Gesegnet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat in allem geistlichen Segen, in dem Himmlischen, in Christo!

Fast alle seine Briefe beginnt Paulus mit Dank oder Preis vor Gott; eigentlich nur der erste an Timoth. und der an Titus machen eine Ausnahme, von deren Grund oder Schicklichkeit hier nicht weiter zu reden ist, denn auch der Galaterbr. (den man seltsam gewöhnlich als die auffallendste Hauptausnahme betrachtet) hat Kap. 1, 5. zuvor eine Doxologie schon im Gruße. Wie der Ap. auch sonst noch in heiliger Sitte solche Lobpreisungen, Danksagungen einzuschalten pflegt, wie 2 Kor. 1, 3. unsrer hiesigen Stelle am verwandtesten ist, wie Petrus am Anfang seines ersten Briefes und am Ende von beiden es dem lieben Bruder Paulus nachthut: an das alles wollen wir nur vorübergehend erinnern, um uns nicht zu entfernen. Was uns hier zuerst entgegentritt, ist wohl natürlich: uns — und: gesegnet hat. Der Ap. schließt freilich vor allem Anderen sich selbst in dies weit ausgespannte „uns", welches er aus V. 2. herübernimmt, denn

1) Die von Morus angenommene socinianische Deutung: von dem Gott, der sowohl unser als des Herrn Jesu Christi Vater ist — widerlegt sich schon durch Kap. 6, 23. und Tit. 1, 4.

aus des eigenen Herzens, Lebens, Amtes Erfahrung und Segensfülle heraus preiset er ja Gott, spricht er dies Preisen so lebendig allen Andern, daß sie einstimmen sollen, vor. Insofern also möchte Koppe[1]) nicht ganz Unrecht haben, daß Paulus im Namen aller Apostel mit allen Christen sich zusammenfaßt. Der nächste Sinn des Uns nimmt doch den Schreiber und die Empfänger des Briefes V. 1. zusammen, sofort aber ist Paulus nur ein Apostel mit andern, und es gibt Heilige und Gläubige noch an vielen Orten. Auf keinen Fall aber bezieht sich ganz V. 3—10. nur auf die Judenchristen schon, wie man gesagt hat, oder gar, wie Manche wollen — auf die besondere Gnade in der Erwählung des jüdischen Volkes überhaupt von Anbeginn. Denn obwohl allerdings Israel in der Hoffnung, im Vorbild und Anfang wirklich schon die Wahl, die Kindschaft, die Erlösung, ja Christum und seinen geistlichen Segen hatte (s. V. 12. und Kap. 2, 12. in unsrem Briefe, vergl. mit Röm. 9, 4.) — so ist doch davon jetzt nur in der Voraussetzung, die stillschweigend zum Grunde liegt, die Rede, und die vollen, offnen Ausdrücke seit V. 3. meinen buchstäblich den neutestamentlichen Segen, die Erlösung durch das nun vergossene Blut, in der Erfüllung der Zeiten V. 10. Auch treten erst V. 11. 12. die zuvor auf Christum Hoffenden hervor und den Dazugekommenen V. 13. gegenüber; bis dahin also ist es eine Zusammenfassung aller Gläubigen, wie sie sogleich wieder V. 14. eintritt, vergl. dieselbe Zusammenfassung Kap. 2, 4—7. Man sehe hieraus, wie ungenau nur gesagt werden kann, daß der ganze Brief ausschließlich die Heidenchristen meine: wohl redet er sie vornehmlich an, faßt sie aber von Anfang und wiederholentlich eben dadurch mit Israel, dem eigentlichen Stamm auch der neutestamentlichen Gemeinde in Eine große Gemeinschaft zusammen. Aus diesem großen „Wir" der Gesegneten des Vaters heraus erhebt sich die Lobpreisung, als deren Mund und Dolmetscher der Ap. hintritt. Gott hat uns gesegnet: das ist die Thatsache des vorhandenen Gnadenreichthums, die Gegenwart und Wirklichkeit des Gemeindelebens, aus welcher das Lob dieses Gottes und seiner freien, reichen Gnade hervorbricht. Röm. 15, 6—11. Erst von dieser Gegenwart des Segens durch die Thatsache der Erlösung und Geistesmittheilung aufsteigend und rückkehrend wird sodann V. 4. der ewige Rath und Plan aufgedeckt und weiter gepriesen. Wir werden aber, wenn es sich dann um die Erwählung handelt, sehen, daß zwar zunächst die zur Gemeinde Gefügten sich als die Erwählten wissen, aber auch sie nicht ausschließlich, daß viel-

1) Dem Harl., wie B.-Crus. berichtigt, Unrecht gethan hat, als meine nach ihm der Ap. nur sich selbst. Von seiner Person für sich ist freilich erst V. 15. mit κἀγώ die Rede.

mehr dies „Wir" und „Uns" fort und fort sich erweitern soll nach demselben Rath ewiger Liebe, folglich der Ap. sammt der Gemeinde sogar vorausnehmend, anbietend im Namen der ganzen Menschheit ausruft: Gott hat uns in Christo gesegnet!

Gepriesen, gesegnet sei Er darum hinwieder auch von uns [1])! Kaum läßt sich der Nachdruck dieser heiligen Redeweise in unsre Sprache übertragen, weil wir versäumt haben uns durch wörtliche Schriftübersetzung, wie sonst manches Aehnliche, so auch diesen Sprachgebrauch des Wortes „segnen" anzueignen und geläufig zu machen. *Εὐλογεῖν* wie das hebr. בָּרֵךְ umfaßt nehmlich ein Dreifaches: das Anwünschen von Gutem, das Geben desselben in selbständiger Macht, das Loben und Danken für das Empfangene. Mit der That segnen, Wachsthum und Mehrung des Vorhandenen oder ganz aus und in dem Alten ein Neues schaffen — das kann eigentlich allein Gott, wenigstens in dem Sinne, daß auch Ihm allein als dem Urheber und Geber der Dank dafür gebührt; des Menschen Theil ist nur, der Vermittler göttlicher Gabe im Weitergeben zu sein. Daher auch die fromme Rede bis heute nur von seinem „Segnen" spricht, nur als von Ihm den Segen wünscht oder bringt. Wenn nun ferner, nach altheiligem Sprachgebrauche der Schrift, in dem bei solcher Formel stets feierlich voranstehenden *εὐλογητός* (wie im A. T. בָּרוּךְ so vielmal): Gesegnet sei Er von uns dafür! Er, der uns gesegnet hat! der gleiche Ausdruck in zweierlei Sinn zusammentritt — so ist das wahrlich nicht bloß ein Gleichklang suchendes, auf hebräischer Sprechweise beruhendes Wortspiel, ohne besondere Bedeutung für den Sinn [2]), sondern es liegt eine tiefe Wahrheit darin ausgesprochen. Das Dank- und Lobopfer der Gesegneten des Herrn, die er sich zu Lobe seiner Herrlichkeit (V. 6.) bereitet hat, kann weiter nichts, als dankend wiedergeben, zum Opfer des Wohlgefallens darbringen die empfangene Gabe und Gnade; es bringt sie aber auch wahrhaftig wieder dar, und so wird Gott mit seinem eigenen Segen durch die preisende Kreatur neu gesegnet in einem wundersamen, der Einfalt verständlichen Sinn, wie seine herablassende Liebe sich darin erfreut, uns darum in seinem Worte so sprechen lehrt.

Die Gemeinde des Neuen Bundes spricht: Gesegnet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi! So haben wir übersetzt, und dies halten wir entschieden für den allein richtigen Sinn dieser dem Ap.

---

1) Denn das heißt es gewiß, nicht eine Erklärung bloß, er sei des Preises würdig! (Theod. Mopsv. *ἀντὶ τοῦ ἐπαινεῖσθαι καὶ θαυμάζεσθαι ἄξιος.*).

2) Wie B.-Crus. trocken sagt und Tob. 8, 15. (im Grundtexte, wo es doch auch nicht ohne emphatische Bedeutung steht) vergleichen will!

Paulus geläufigen Formel [1]), was man auch dagegen gesagt habe. Nur dogmatische Befangenheit, die schon früh die Menschheit Jesu Christi zu sehr hinter seine Gottheit zurücktreten ließ und so die schriftmäßige Anschauung der Gottmenschheit (die viel durchgängiger, als man meint, in der Schrift herrscht) verlor, konnte oder wollte sich nicht darein finden. Wie der Herr selber nicht etwa nur am Kreuze seinen Gott ruft, sondern auch Joh. 20, 27. vom Auffahren zu seinem Vater und seinem Gott spricht, ja noch Offb. 2, 7. sagt: im Paradiese meines Gottes — vgl. ferner dort Kap. 3, 12. — so ist und bleibt auch in der apostolischen Rede und Anschauung Gott sein Gott nach der menschlichen, wie sein Vater nach der göttlichen Natur. (Gott ist Christi Haupt, 1 Kor. 11, 3.) Paulus kennt freilich wohl und bezeugt anderwärts genug die ewige Gottheit des Herrn, den er sogar mit Bezug auf alle Kreatur mit dem gleichen *Εὐλογητός* Röm. 9, 5. ausdrücklich *ἐπὶ πάντων θεός* nennt (natürlich nicht den Gott seines Vaters!) — aber als Gottmensch hat dennoch derselbe Christus den Vater mit uns gemeinsam zu seinem Gott, und weil der Segen der Erlösung in Ihm grade durch diese Gottmenschheit vermittelt ist, kann es auch nur ganz angemessen sein, zuweilen im vollständigsten, tiefsten Ausdruck (und hier ist eine Stelle dafür) den Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi zu nennen und preisen. So noch manche Väter [2]), namentlich Theophylakt ganz treffend: *ἰδοὺ καὶ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνὸς Χριστοῦ· θεὸς μέν, ὡς σαρκωθέντος, πατὴρ δέ, ὡς θεοῦ λόγου.* Recht behalten Koppe und Rückert, daß rein grammatisch angesehen, wenn es nicht so gemeint wäre, gewiß *ὁ θεὸς ὁ πατήρ* stehen müßte; grundlos widerspricht Harl. und verlangt mit gar zu scharfer Feinheit dann, wenn die zwei Substantiva zum einen Genitiv gehörten, *θεός τε καὶ πατήρ*. Freilich, die falsche Auslegung ist schon alt [3]), die rechte fast auch in der Gemeinde abhanden gekommen. Dennoch, was wollen wir streiten, da der Ap. sich selbst auslegt, und unausweichlich alsbald V. 17. (die eine Beziehung herausnehmend) *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου* sagt? Wie am Ende des ersten递haupttheils Kap. 3, 14. die andre ergänzt wird. Wahr hat auch Olsh. geredet, wenn er (gegen Winer) bemerkt, daß die Wiederholung des Artikels vor *πατήρ* füglich unterbleiben konnte; denn in der That, der Gott und Vater Jesu Christi [4]) — das ist eine eng

1) Siehe noch Röm. 15, 6. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Kol. 1, 3. Desgleichen eben so gemeint 1 Kor. 15, 24. Aber nicht Gal. 1, 3., was man fälschlich mit citirt.

2) Theod. Mopsv. *Οὐδὲ πρὸς τοῦτο μαχόμεθα, ἵν' ᾖ κατ' οἰκονομίαν* (nach der Menschwerdung) *αὐτοῦ θεός.*

3) Die Peschito trennt so; Theodoret erklärte, *θεὸς ἡμῶν* sei gemeint, aber *πατὴρ τοῦ κυρίου.*

4) Daher auch ohne den Genitiv so vorkommend: Eph. 5, 20. ganz wie 1 Kor. 15, 24.

beisammen zu lassende Einheit, ähnlich wie unser oft gebrauchtes: „Gott in Christo" zu verstehen. Desgleichen, wenn er (zu Matth. 22, 32.) den Ausdruck „der Gott Christi" mit „Gott Abrahams" in Parallele stellt, so finden wir das ganz richtig, ohne es darum so zu nehmen, wie etwa Pott oder Andre gethan, ohne damit die neutestamentliche Formel bedenklich zu degradiren. Wie im A. T. Abraham, Isaak und Jakob das ganze Volk Gottes, alle Gläubigen repräsentiren, darum nur von ihnen regelmäßig Gott sich nennet [1]), so ist zunächst in demselben Sinne schon der Mensch Christus Jesus viel realer Derjenige, welcher die neutestamentliche Gemeinde repräsentirt, sogar in seinem Schooße trägt. Schon das also ist die Wurzel des neuen Verhältnisses zu Gott, in welches wir treten, daß durch die Gemeinschaft mit Jesu sein Gott unser Gott, sodann freilich zugleich, um der Einheit willen, die hier Statt findet, sein Vater unser Vater wird, ganz wie er selbst Joh. 20, 17. (in zu uns herabsteigender Ordnung) gesagt hat. So kommt in der Apostelgeschichte zur Anknüpfung noch etlichemal der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter vor, um dann dem an die Stelle hiefür tretenden „Gott und Vater Jesu Christi" Platz zu machen.

Gesegnet sei, der uns gesegnet hat mit oder in Segen — so dreimal im einen Satze nicht ohne Nachdruck der Freude, des Rühmens in diesem Segnen und Gesegnetsein. Die hier bloß von „Wohlthat" reden, verstehen freilich nicht von ferne das heilige Wort. Es hat hier offenbar noch eine andre Bedeutung, als die erste für das Reich der Natur, welche ihm die Schrift in der Schöpfungsgeschichte gibt: Wachsthum und Nahrung. Nehmlich die zweite, geistlich prophetische, mit welcher es in der abrahamischen Verheißung hervortritt, offenbar dem Fluche der Sünde, der weggenommen werden soll, entgegengesetzt. Denn daß wir nach dem Ap. an diese Verheißung als nun erfüllt denken sollen, ist aus Gal. 3, 13. 14. klar, so wie dazu, daß dieser Segen, wie dort der Ap. deutet, eben im zu uns kommenden heil. Geiste besteht schon nach den prophetischen Andeutungen Jes. 61, 9. 65, 23. vergl. mit 44, 2—4. [2]) (So daß dennoch dieser Sinn sich zugleich an jenen knüpft, den wir vorhin den natürlichen genannt, weil der Geist Wachsthum neuen Lebens schafft.) Der von der Gelehrsamkeit nicht zu verachtende praktische Kommentator des N. T. Rieger schreibt bei unsrer Stelle: „Sie sollen gesegnet werden, war die Summa aller Verheißungen im A. T. Er hat uns geseg-

---

1) Nicht auch Gott Davids, Mosis, nicht einmal Noahs, nur einmal 1 Mos. 9, 26. in gleicher Vorbildlichkeit der Gott Sems.

2) Vgl. Kahnis, Lehre vom h. Geist, I, 25. über diese Stelle; vergl. wieder damit S. 82.

net, das ist der evangelische Ruhm über die Erfüllung dieser Verheißungen im N. T." Man sehe denselben Rückblick noch in dem erhabenen Worte Jesu Matth. 25, 34. Der Segen heißt nun ein geistlicher, d. i. gewiß nicht bloß (wie B.-Crus. meint) ein „innerlicher", der sich auf unseren Geist bezieht [1]); denn dieser Sprachgebrauch, wie wir leider modern geistig und geistlich verwechseln, ja viel zu geschwind ohne Rücksicht auf Gottes erneuernden Geist von unserm Geiste reden, kommt überhaupt, obgleich es die Lexika sagen, im N. T. nicht vor, dasselbe kennt πνευματικός und πνευματικά für uns nur, wo πνεῦμα θεοῦ wieder eintritt. Nicht nur das χάρισμα πνευματικόν Röm. 1, 11. kann uns das lehren, sondern auch (was man weiter fälschlich angeführt hat) Röm. 15, 27. und 1 Kor. 9, 11. ist ungeachtet des Gegensatzes mit den σαρκικοῖς, vielmehr eben deswegen eben so gemeint. Schon der Syrer übersetzt sinngemäß: Segen des Geistes — und für etwas Anderes läßt sich durchaus nicht entscheiden. Ist doch die εὐλογία πνευματική jedenfalls, wie man die Beziehung dann auch fasse, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις und ἐν Χριστῷ gegeben; was uns aber Christus Himmlisches oder im Himmlischen gibt, ist zugleich, nach einer andern, vorbildlichen Verheißung des Alten Bundes, der Segen Gottes, welchen der Hohepriester auf das Volk legt. Mit segnend aufgehobenen Priesterhänden fuhr darum der Herr gen Himmel, und Segen des Geistes hat er von Oben her uns ausgeschüttet. So daß wir hiernach schon in V. 3. die den ganzen Brief (wie sich zeigen wird) durchziehende trinitarische Beziehung finden [2]). Eine andre Frage ist, ob der Apostel hier den geistlichen, himmlischen Segen dem bloß irdischen, leiblichen für Israel (5 Mos. 7, 13. 28, 2 ff.) — dazu wohl gar noch dem natürlichen (selbst für die Heiden nicht ganz eiteln) Segen Gottes insgemein entgegensetze. Von Chrysostomus an haben sehr Viele, ja die Meisten so verstanden; allein hier geben wir den Neueren Recht, welche diesen Sinn und Seitenblick abweisen, wiewohl nicht bloß darum, weil „hier gar keine Spur eines gemachten Gegensatzes hervortritt." Der Gegensatz wäre vielmehr nicht einmal wahr, denn in der That hatte auch Israel schon geistlichen Segen [3]), und hier kommt es dem Ap. durchaus nicht darauf an, relative Gegensätze zum A. T. zu suchen, sondern die Erfüllung des Verheißenen, Verwirklichung des Vorbildes, Vollendung der Anfänge nachzuweisen [4]). Der Unterschied und Vorzug des N. T. liegt

---

1) Flatt: Wohlthaten, die sich auf Veredlung und Beseligung des Geistes beziehen!

2) Bengel: Jam hic *tangit* aliquid de tribus personis Deitatis, salutem nostram curantibus — Spir. sanctus producit spiritualia.

3) Chrysost. grade zu falsch: εὐλογία μὲν γὰρ ἦν, ἀλλ' οὐ πνευματική.

4) Vgl. hernach zum ἐν πνεύματι Kap. 2, 22.

ihm (ehe wir in den ἐπουρανίοις auch so etwas finden) eigentlich nicht im πνευματικόν, wohl aber schon in πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ. Denn was heißt das? Gradezu allerlei (weiland Seiler nur: so mancherlei!) oder omnis generis (nach dem hebr. כֹּל) dürfen wir nicht übersetzen, denn wiederum: es ist dem Ap. jetzt nicht um die Mannigfaltigkeit, sondern um die Fülle der Gnade und Gabe zu thun, er fängt hier an wie er V. 22. 23. schließt, und bei diesem Reichthum bleibt er Kap. 2, 4. 7. 3, 8. 19., bis er (nach dem Vorwinke 3, 10.) mit Kap. 4. die Unterschiede herauszunehmen anhebt. Soll aber „Segen jeder Art" so viel heißen als „jeder mögliche, alles was sich der Mensch als Segen denken und wünschen mag" — dann ist's etwa richtig, genauer: was nur Segen heißen mag. Mit allem, d. h. dem ganzen, vollen Geistessegen, das ist Vorzug und Charakter des N. T. im Unterschiede von Israel, welches nur Tropfen vor der Ausgießung hatte, so sehr, daß genau zu reden der vorige Segen noch nicht einmal recht ein Segen heißen mag, denn wie Bengel dazu spricht: ipsum vocabulum connotat abundantiam. Und dieser Segen ist oder besteht, wie der Ap. nach Art seiner Sprache sagt, in den himmlischen — neue Frage, was man dabei ergänzen soll: Oertern, Gebieten — oder Dingen, Gütern, Gaben? Wohl nahe lag das Letztere, wie schon Theodoret: ἐπουράνια γὰρ τὰ δῶρα ταῦτα (vgl. Hebr. 6, 4.) — wie Morus, dem Flatt beistimmt, nun die Erklärung, in was für Gaben und Gütern der Segen bestehe, fand: nehmlich die sich (oppos. ἐπίγεια Phil. 3, 19.) auf das himmlische Leben beziehen, dazu dienen und uns bereiten. Anstatt des Letzteren jedoch jedenfalls richtiger: die vom Himmel kommen, wofür allein Hebr. 6, 4. die bei Flatt vermißte Parallelstelle sein würde, denn auch Joh. 3, 12. meint die Dinge, die dem Himmel angehören, in ihm sind, in ihm oder doch von ihm aus geschehen. Allein gegen diese in unsrer deutschen Bibel stehende Deutung von himmlischen Gütern [1]) erhebt sich großes Bedenken. Schon der bestimmende Artikel, wie Rück. bemerkt hat, fällt dann auf, da er nicht bei dem dann parallelen εὐλογία stand, was sich indeß noch deuten ließe. Stärker entscheidend ist die Wahrnehmung, daß in unserem ganzen Briefe τὰ ἐπουράνια von Ort und Gebiet steht, siehe V. 20. Kap. 2, 6. 3, 10. und jedenfalls auch Kap. 6, 12. (wie man sonst dort deuten möge), indem in dieser letzteren Stelle nur von dem Kampfplatz die Rede sein kann [2]), auch gewiß der Ap. das Wort im ganzen Br. nur mit gleichem

1) Woraus dann ein Seiler bessere Religionskenntnisse, bessere Gesinnungen macht, ein Bretschneider res divinas i. e. doctrinam de rebus divinis!

2) Denn himmlisch im eigentlichen Sinne sind doch die Feinde dort so wenig als geistlich (was übrigens wohl zu merken auch dort dabei steht), sondern als falsche,

Sinne gebraucht, namentlich wohl am Ende sich auf den Anfang zurückbezieht, wie wir so vielfältig finden werden. Also: in den himmlischen Oertern, wie die Peschito gradehin „im Himmel" setzt, auch die Zürcher Uebersetzung: in den Himmeln. Harl. bemerkt, auch die Präpos. ἐπί habe in der Zusammensetzung lokalen Sinn, womit sich indeß der abgeleitete: was himmlischen Ursprungs ist (wie anderwärts das Wort vorkommt) wohl vertrüge, so daß hier doch nur der ganze Brief und der Artikel entscheidet. Wenn auch nicht zur nöthigen Erklärung, so doch als fortgehende Erläuterung kann immerhin ἐπουράνιος auch dem πνευματικός parallel sein, ja nach unsrer Fassung ist es dies jedenfalls zugleich, indem des Geistes Gabe und Segen im Himmel ist, vom Himmel kommt; wir können nur sagen, daß der Zusatz auf das ganze εὐλογία πνευματική zusammen sich beziehe. Wenn nun Harl. einfach bleiben will bei „Segnungen einer höheren Welt" oder „jeder geistlichen Segnung, die im Himmel ist" — so bestreiten wir das nicht, möchten es aber doch für zu einfach und unentwickelt halten, indem noch mehr Konsequenz des Sinnes dazu gehört [1]. Freilich, insofern wieder ἐν Χριστῷ folgt und Christus im Himmel ist, von Ihm, durch Ihn im Geiste vom Himmel her der Segen kommt, ist das richtig; aber es muß doch eine Ursach sein, warum τὰ ἐπουράνια gesagt wird und nicht gradeweg οὐρανός oder οὐρανοί, das Adjektiv muß (als zu εὐλογία passend) irgend eine Aneignung an uns, eine Versetzung unser in das Himmlische (Kap. 2, 6.) enthalten. Da weiset wirklich Grotius den Weg wenigstens: haec nos et spe et jure in coelo collocant — nur daß er mit spes et jus zu wenig sagt, das reale collocare oder participare vergißt. Man nehme doch die alttestamentliche Parallele, aus welcher die ganze Rede fließt, dazu! Man sehe V. 11. und 14. das erlangte Erbtheil und denke an die Oertlichkeit des alttestamentlichen Segens (der darum kein bloß ungeistlicher, irdischer war), an Kanaan, um den Ap. zu verstehen: jetzt im himmlischen Gebiet, im für uns und in uns zur Erde herabgekommenen Himmel (das ist auch die Wahrheit des himmlischen Reiches auf Erden) hat uns Gott gesegnet. Vgl. dazu 1 Petr. 1, 4. und Kol. 1, 5., wo

---

katachrestisch in anderm Sinne so zu nennende πνευματικά dringen sie verfolgend bis in die ἐπουράνια der Christen, wovon künftig mehr!

1) Ganz flach und fade vollends verstanden Manche: im himmlischen Reich auf Erden, d. h. in der Gemeinde — für welchen wunderlichen Ausdruck weder Grund noch Analogie wäre. Desgleichen abzuweisen ist Beza, der die Worte seltsam zu εὐλογήσας zog (wider die analoge Stellung des bestimmenden dreifachen ἐν) und so herausbrachte: Gott hat uns im Himmel gesegnet! Gott im Himmel hat's gethan! Wozu das? Also nicht auf Erden, an uns?

dann mehr das Künftige, uns noch Aufgehobene hervortritt [1]), hier aber das als ἀῤῥαβὼν bereits Empfangene, vermöge dessen wir sollen τὰ ἄνω ζητεῖν und φρονεῖν, weil wir selbst schon in Christo, in Gott, im Himmel sind nach unserem nur noch nicht offenbarten Wesen und Zustand. Kol. 3, 1—3. [2]) Also freilich nicht eigentlich die *sedes* gloriosa *coelitum* (wie Beng. will) ist gemeint, wohl aber unser Sitz und Besitz, den wir hienieden schon als im Himmel haben vermöge der himmlischen, den Himmel in uns mitbringenden Gaben und Güter. So daß am Ende die zuerst abgewiesene Deutung zwar nicht im Worte zunächst, aber doch tiefer begründet mit in der Sache liegt [3]). Sehr unnöthig ist hiebei das von Rück. vorangestellte große Bedenken wegen des Aoristes εὐλογήσας, wie uns, die wir noch auf Erden sind, Gott schon im Himmlischen und Himmel gesegnet haben könne; was er dann selbst richtig durch Kap. 2, 6. beseitigt. Eben das ist ja das Geheimniß und Wunder der Gemeinde, des in sie herabgekommenen Geistes, daß wir den bessern und bleibenden Besitz im Himmel wirklich schon bei und in uns selbst haben. Hebr. 10, 34. Wir haben, wie die Hirschb. Bibel wortfalsch und doch sinnrichtig sagt: Güter, die vom Himmel gegeben werden und uns zum Himmel zubereiten — es fehlt nur noch: indem sie den Himmel schon in uns und uns in den Himmel versetzen [4]).

Das Alles aber in Christo! Nur damit kann der Ap. seinen Satz vollenden, denn es ist ja Christi Gott und Vater, der als solcher uns gesegnet hat. Das ist weder das bei Gewissen beliebte (meistens hypokritische) propter Christum, noch auch, wie schon Chrys. wollte, mit dem διὰ Χριστοῦ ganz einerlei. Selbst dies Letztere (das erst V. 5. als Angabe des Modus und Weges folgt) ist noch nicht genug; schon das dreifache ἐν zu εὐλογήσας, das immer tiefer und entscheidender bezeichnen will, also in seiner Gleichheit auch beim Uebersetzen nicht verwischt werden sollte, spricht

1) Wie falsch auch hier v. Gerlach (gegen das εὐλογήσας, das gekommene, empfangene) dabei bleiben will: dort ist der reiche Segen niedergelegt und aufgehoben! Nicht bloß durch des Glaubens Hoffnung sind wir damit schon in Verbindung, sondern diese Verbindung ist eben wesentlich.

2) Theod. Mopsv. οὐχ ἵνα γῆν κληρονομήσωμεν κατὰ νόμον, οὐδ' ἵνα κατὰ γῆν πολιτευσώμεθα.

3) Calvin's non multum refert finden wir aber dennoch ebenfalls ungehörig, theils wegen der Worterklärung, theils wegen dieser tieferen Begründung für: himmlische Güter.

4) Mag Matthies diese Auslegung, so begründet und entwickelt, wohl auch noch „willkührlich und sinnwidrig" nennen? Seine farblose Unbestimmtheit: „das Himmlische, der Inbegriff alles dessen, was in Gott begründet ist," also nach dem Inhalte dann: „die göttlich=geistigen Güter" — ist doch sehr modern und schriftwidrig.

dagegen. Das geschehene Segnen besteht und breitet sich aus: in allem geistlichen Segen — denn es bringt den Himmel, das himmlische Wesen in uns und uns in dasselbige — denn endlich: Christus persönlich, selbst, der in das Himmlische Gesetzte und Erhöhete, kommt durch den Geist in uns herab, also daß Er in uns und wir in Ihm sind wahrhaftig, eben dadurch und insofern schon mit im Himmel. Nur in Christo der Geistessegen, nur in Christo das Segnen seines Gottes und Vaters: darum heißt und ist er unser Herr [1]). An dieses in Christo, das die Seele des ganzen Briefes ist, dessen Herzschlag in diesem Worte hier wie überhaupt im apostolischen Worte beständig wiederkehrt, knüpft sich nun mit ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ die ganze folgende Exposition. Dabei wird allerdings von der zeitlichen Erscheinung dieses Jesus Chr. und von dem nach ihr bestimmten Sein Christi (nehmlich in seinen Gläubigen, denen er den Geist und darin sich selbst geschenkt hat) „zurückgeblickt und zurückgewiesen" in seine erste, Alles begründende und beschließende Stellung beim Vater vor Schöpfung der Welt [2]); aus dem Mittelbegriffe der geschichtlich vorhandenen, durch des Geistes Gabe versiegelten, zugetheilten Erlösung wird aufgestiegen in den ewigen Rath. Aber dabei gewinnt und behält Alles, was Beck von der prinzipiellen Grundbegrifflichkeit dieses ἐν Χριστῷ, von der vor- und allzeitlichen, ewigen Prothese des Weltganges bis zum πλήρωμα so schriftgemäß behauptet, seine volle Wahrheit; Christus das A und das O, der ewige Sohn, vor aller Kreatur geboren, der Grund der erwählenden und verordnenden Liebe Gottes, die ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων in Ihm das Ziel.

Ehe wir nun mit dem Ap. in diese Tiefen der Gottheit eingehen, wird es nöthig sein, um gleich für das Einzelne doch ein wenig festen Fuß gegen Verirrung zu haben, daß wir den Gedankengang seiner strömenden Rede voraus überblicken. Daß sie kein verworrener Erguß gehäufter Ueberschwänglichkeiten oder gar Tautologien sein kann, dafür bürgt uns der Geist, der durch ihn redet, und wenn irgendwo sich anschaulich nachweisen läßt, wie die strengste Ordnung tiefer, klarer Gedanken die Fülle beherrscht bei der Inspiration, so ist es im Epheserbrief. Aber die Gedanken-Kombinationen des heil. Geistes in der Schrift sind andrer Art als unsre Kategorien, haben über diesen, ohne sie zu verletzen, noch ein ganz eigenes System. So ist es zwar auch richtig, daß der Ap. zuerst die objek-

1) „Indem Johannes den vorweltlichen Christus als den λόγος bezeichnete und vorwaltend als das Licht, als das Prinzip der künftigen Verklärung der Welt darstellte, verherrlichte ihn Paulus besonders als den Grund und Mittelpunkt des geistlichen Segens und des Heils für die auserwählte Gemeinde." Lange, Leben Jesu, S. 1818.

2) Wie Beck (Lehrwissensch. I, 20.) an Nitzsch nur aus Mißverständniß tadelt.

tive That Gottes hinstellt, wie sie im ewigen Rath begründet, dann im Tode seines Sohnes verwirklicht erscheint — zweitens von der Offenbarung dieses Rathes und dieser That im Worte spricht — endlich zur subjektiven Verwirklichung in dem Einzelnen kommt [1]). Aber der Ap. hat eine Logik, die noch über dem Verborgenen und Offenbaren, dem Objektiven und Subjektiven liegt, er schaut und denkt in Gott, also sehr natürlich, insonderheit nothwendig, wo es unsre Erlösung gilt, nur trinitarisch. Im Sohn wird das Verborgene des Vaters offenbart, der Geist eignet das Objektive subjektiv an. Das Auffinden der trinitarischen Beziehungen mag man wohl den Generalschlüssel für die Dispositionen apostolischer Briefe im Großen und Kleinen heißen. Vom Vater her leitet ganz Kap. 1. zuerst den Ursprung der Gemeinde, wie wir schon sahen und sich bewähren wird; wiederum V. 4—14. (nach der Zusammenfassung voran V. 3.) kann sich nur in Bezug auf den Vater, Sohn und Geist entfalten. Bleibt nicht V. 4—6. zunächst bei des Vaters Rath und That, der Gnade, womit er uns begnadiget hat? Beginnt nicht V. 7. anknüpfend mit ἐν ᾧ der nähere Bezug auf diesen geliebten Sohn, der mit V. 12. deutlich abschließt? Ist nun V. 13. 14. nicht erst sonderlich von dem Geiste die Rede, der durch das Zeugniß des Wortes vermittelt den Glaubenden als Pfand des Erbes kommt? Da haben wir die drei rechten Abschnitte, die sich ferner sehr deutlich dadurch markiren, daß jeder (V. 6. 12. 14.) schließt: zu Lobe seiner Herrlichkeit (des Vaters, dem ganz Kap. 1. im weiteren Plane gilt) — wie jeder natürlich das „in Christo" festhalten muß. (Auch V. 13. wieder ἐν ᾧ.) Daß erst, wo es das Empfangen des Geistes gilt, die subjektive Aneignung hervortritt, liegt in der Sache; fälschlich rechnet aber Harl. hiezu schon V. 11. 12., wo doch offenbar noch die auswählende Vorverordnung des auf Christum hoffenden, das verheißene Heil noch nicht habenden Israels der Hauptgedanke bleibt, ehe V. 13. das Evangelium (sogleich auch für die Heiden) kommt. Vgl. Kap. 2, 17. Näheres künftig bei der fortschreitenden Auslegung, jetzt nur zur Leitung derselben etwas noch voran. Schon V. 4—6. (wie dann gleichmäßig in den andern beiden Abschnitten) sehen wir wieder Trichotomie nach Grund, Weg und Ziel; denn wie anders ordnen sich sonst die drei Hauptsätze: der Vater hat uns erwählt im ewigen Grunde, vor dem es keinen mehr gibt — verordnet, daß unser Weg der Kindwerdung durch den Sohn gehen soll — als nun dieser Rath zum ersten Ziel seiner Erfüllung kam, wirklich begnadigt mit der im Geist empfan-

1) So disponirt Harl. bis V. 14., alle logischen Dispositionen kommen auch etwa darauf hinaus. Dagegen sehr unglücklich Andre ein in Gradationen Fortgehen vom Aeußerlichen(!) zum Innerlichen gefunden haben.

genen Gnade? So kehrt immer wieder als der Pulsschlag des Ganzen diese lebendige Beziehung der ökonomischen Trinität auf die metaphysische, weil nun einmal durch alle Stufen der begrifflichen und geschichtlichen Entwickelung hindurch der Vater als der Grund, der Sohn als der Weg, der (völlig anzueignende) Geist als das Ziel der Gemeinde sich zeigen muß. Aber wir sehen ferner: in dieser Trichotomie schlingt sich eine doppelte Kette von Grundbegriffen, insofern jedesmal der Gottesthat oder Gottesgabe ihr Zweck oder Ziel gegenübertritt: erwählt hat uns Gott zur Heiligkeit, verordnet zur Kindannahme, begnadigt in dem, d. h. doch wohl auch zur zunehmenden Einpflanzung in den Geliebten [1]). Sehen wir das näher an, so schreitet die gegenüberstehende Reihe zurück, wie die erste vorschreitet, denn es ist ein tiefes Grundgesetz aller lebendigen, organischen Entwickelung (wie sie in höchster Wahrheit die aus dem Wesen Gottes hervorgehende Oekonomie des Reiches Gottes darstellt): daß grade der erste, verborgenste Anfang bereits das letzte Ziel, das er in Absicht hat, vordeuten muß; daß dann die zuerst vollständige Erfüllung wieder nicht anders als mit dem Grundlegen anfangen kann. Also wenn Erwählung, Verordnung und Begnadigung wie Grund, Weg und Ziel vorschreitet, so weiset dagegen die Erwählung schon zum Ziele der Heiligkeit, die Verordnung bestimmt den Weg der Kindannahme, die wirklich anhebende Begnadigung pflanzt uns nun erst im Geliebten (im Sohn der Liebe Kol. 1, 13.) in den ewigen Grund dieser ewigen Liebe des Vaters. Endlich ist noch weiter voraus vorläufig zu merken, daß zusammen jedem der drei Hauptabschnitte ein besonderer Haupt- und Grundbegriff eignet: für den Vater V. 4—6. ist es eben die erwählende Liebe (der Urgrund seines Wesens), in welcher er uns erwählt, verordnet, begnadigt; bei dem Sohn V. 7—12. ist es die Anstalt (οἰκονομία V. 10.), die verordnete, nach welcher die faktische Erlösung, die Kundmachung derselben und so die Verfassung unter Ein Haupt (ἀνακεφαλαίωσις) zu Stande kommt; endlich dem Geist eignet das Mittelste seines dreifachen Thuns, das Versiegeln der einzelnen Personen, welchem das Wort vorangeht, aus welchem wir das Pfand haben für die zu vollbringende Erlösung zum ganzen Eigenthum Gottes.

Der geneigte und geduldige Leser wird uns hoffentlich keine hineintragende Träumerei vorwerfen; sollte sich indeß dazu Geneigtheit finden, so bitten wir theils um Geduld, theils jetzt schon um die Wahrnehmung, wie so aus der Stellung des Ganzen heraus die Exegese der einzelnen großen Worte, deren jedem sein Ort bezeichnet ist, sich gründet und rundet zur

1) Wie Rieger spricht: Der Apostel „zeigt den tiefen Grund, aus dem Alles geflossen, und die hohe Absicht, auf die Alles eingerichtet ist.“

Abwehr vielen Irrens, das rathlos, nur jedesmal auf das Vorliegende sehend, hin und her schwankt. Denn mit dieser Disposition haben wir schon manchen Streit entschieden: wissen daß ἅγιοι καὶ ἄμωμοι wirklich das letzte Ziel der Heiligung meint, sehen ein daß ἐν ἀγάπῃ dennoch nicht dazu sondern zu Gott, dem Subjekte des Satzes, gehört, verstehen die υἱοθεσία und das χαριτοῦν tiefer als die gewöhnliche Auslegung [1]).

V. 4. Wie denn er uns auserwählet hat in demselben vor Gründung der Welt, auf daß wir seien heilig und unbefleckt vor ihm (selbst).

Jetzt wird die Doxologie an uns zum Lobe seiner Herrlichkeit Gesegneten auseinander gebreitet; jetzt wird das εὐλογήσας beides aus der Tiefe des Willens Gottes hervorgeholt und in seine Mannigfaltigkeit entfaltet. Das Καθὼς ist argumentativ: sintemal, wie denn, demgemäß daß. So eröffnet es die Explikation und Specialisation des V. 3. in V. 4—14. — denn erst mit V. 14. findet der Apostel, eins zum andern fügend, eins aus dem andern hervorholend, einen Ruhepunkt und Abschluß des großen Fundamentalsatzes, in dem er die allein und auf immer gültige dogmatische Begründung der Lehre von der Gemeinde gibt. Der Grund der Kirche liegt im ewigen Grunde Gottes; von der Auserwählung muß er anheben, denn die Kirche ist die Erwählte, die Gemeinschaft der Erwählten. Also nach dem Faktum, nach dem in medias res rapere V. 3. nun der Zusammenhang: es konnte nicht anders geschehen und sein, denn grade so war es von Ewigkeit beschlossen. Ἐκλέγεσθαι, bei Paulus nur noch 1 Kor. 1, 27. 28., ist wiederum aus dem A. T. herübergenommen (womit wir uns, Bekanntes voraussetzend, nicht aufhalten wollen), doch deßhalb nicht etwa hier flach äußerlich zu deuten [2]).

1) Eine Nebenwahrnehmung Bengel's (nicht im Gnomon, sondern im deutschen N. T.) fühlen wir uns gedrungen der Vergessenheit zu entziehen. Bei „in Christo" V. 3. habe sofort Paulus den ganzen Lebenslauf des Herrn vor Augen: bei der ersten, zusammenfassenden Segnung und Erwählung in Ihm sei die Geburt gedacht, dann erinnere V. 5. der hervortretende Jesus-Name an die Beschneidung, wie V. 6. das Angenehmmachen im einigen „Geliebten" sich auf die Taufe beziehe, V. 7. auf den entsprechenden Tod — woran hernach V. 20—22. Auferstehung und Himmelfahrt sich schließe. Wir meinen, es sei etwas daran; werden wir doch in dem wundersamen, völlig sachgemäßen Geistesworte später noch eine typische Parallele mit dem A. T. finden.

2) Wie Rück. (der freilich einen Brief des N. T. seit vielen Jahren nicht gelesen hatte! und wie fleißig oder andächtig wohl das Alte Testament?) dem Ap. aufbürdet, er habe nun, um doch seinem Nachdenken zur Ruhe zu helfen, den Glauben an die Bevorzugung Israels übertragen auf die an Christum Gläubigen als die von Gott erwählte Zahl! Das will Schriftauslegung sein!

„Auch die Erwählung oder Gnaden=Bevorzugung Israels im A. T. war nicht eine äußerliche im Gegensatze der innerlichen des N. T. Nein, auch sie war eine innerliche in Christo — aus freier Gnade zu Reichszwecken Gottes. Eben so innerlich ist die Erwählung im N. T., also kein einseitiger Gegensatz zwischen äußerlicher und innerlicher Erwählung im A. und N. T." Diesen sehr wahren Satz aus Richter's Hausbibel [1]) wollen wir uns voran merken, ihn jedoch sofort ergänzen durch die andre Seite: auch im N. T. behält die Erwählung in ihrer kundwerdenden Aneignung etwas Aeußerliches, dem A. T. analog, die Zugehörigkeit zum Volke Gottes. Zu allererst verwahrt sich das Wort gegen jedes Ausgehen der Kausalität des Heiles von unsrer Seite, durch unser Suchen, Kommen, Glauben, und legt mit vollstem Rechte den Grund nur in Gott, wofür Joh. 15, 16. das Normalwort Jesu selber ist. Ferner, daß die Erwählung, als in Gottes ewigem Willen beruhend, noch keinesweges zusammenfällt mit der in der Zeit ergehenden Berufung, halten wir natürlich mit Harl. nach der Schrift fest, obgleich wieder dazu gehört, daß doch nur die Berufung uns die Erwählung zeigen kann, insofern also Beides für uns, wie vor Gott (der nicht zum Schein ohne Gnadenwahl beruft) zusammenfallen muß. 2 Petr. 1, 10. Mag immerhin schon Matth. 20, 16. (wie dann das ganze apostolische Wort) die ἐκλεκτούς im Gegensatze von den Berufenen sondern, weil an ihnen allein die ἐκλογή zur Vollziehung kommt, so ist doch aus der ganzen Schrift, wenn man sie zusammennehmen will, klar, daß das erste, ewige ἐκλέγεσθαι Gottes keine Willkühr für Einzelne, der allgemeinen Liebe und grade so freien Gnade zuwider, enthalten kann. Wie könnten wir hier den Streit um das Prädestinations=Dogma mit in die Exegese ziehen, der ein Buch für sich erfordern würde? Wir bekennen bloß unsre Ueberzeugung und zeigen in der vorliegenden Stelle, so viel an uns ist, ihre Wahrheit. Der ganze Brief, der hiemit anhebt, weiß allerdings nur von göttlicher Kausalität unsres Heiles, aber dennoch (was ja nicht widerstreitet) von menschlicher Bedingung seines Erlangens, wie die ganze Schrift. Nur die πιστεύσαντες V. 13. haben den Geist, das Pfand des Erbes empfangen, was an diesem Orte der ersten Gemeindesammlung um so bedeutsamer, entscheidender eintritt und hervortritt, als der Zuvorverordneten und Erstberufenen für Christum, der vorher grade schon auserwählten Israeliten Wenige nur so geglaubet haben. Der Brief mahnet dann im zweiten Theil zum dem Beruf (also der darin gegebenen Erwählung) entsprechenden Wandeln und Fleißthun zur Bewahrung, zum sich Erneuern, Ablegen und Anziehen — denn

1) Der auch für das Segnen V. 3. schon gilt, wie wir oben gesagt.

der Ap. weiß wohl, daß es von Anfang des Menschen ist, aufzustehen, wenn Gott dazu ruft und Kraft darreicht (Kap. 5, 14.). Er weiß, daß der Geist, mit dem wir sogar schon versiegelt sind, wieder betrübt werden kann, warnet also davor, fordert dagegen ein von dem Willen der Gläubigen ausgehendes, in denselben gestelltes: Werdet voll im Geist — ja überhaupt ein freies Nachahmen Gottes als von den Kindern; er weiset es unserem guten Kämpfen und ἀντιστῆναι bis an's Ende zu, daß zuletzt ein ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι bleibe, daß wir das Feld behalten! Denn wenn Heilige, anders als Heiligen ziemt, sich verführen lassen, können sie wieder als Kinder des Unglaubens unter den Zorn gerathen, das Erbe am Reich Christi und Gottes verlieren, ob sie auch Erbe in der Gemeinde hätten. Kap. 5, 3—6. Also ganz Alles bedingt, wie es Kol. 1, 23. lautet: so ihr anders bleibet im Glauben. In dem Glauben, von welchem seinerseits ganz richtig der Herr, der doch selbst der Fels und Grund ist, in der Persönlichkeit des Petrus freilich dies meinend, gesagt hat: Auf dieses festen Glaubens Bekennen und Bethätigen will ich meine Gemeinde bauen! Also nach dem Allen ist der Anfang des Eph. Br. nicht so gemeint, als ob Alles unbedingt von Gott käme. Selbst die überschwängliche Größe der Kraft Gottes Kap. 1, 19. hat wieder das Glauben zur bedingenden Vermittlung; die rettende Gnade, die freilich Gottes Gabe und nicht aus uns ist, dennoch dasselbe Glauben (Kap. 2, 8.) — und der erste Haupttheil verkündigt bis Kap. 3, 20. nur Gottes in uns wirkende Kraft, damit nun die Ermahnung zum Wirkenlassen evangelischen Grund habe und keine Entschuldigung finde.

Was der segnende, berufende Gott in der Zeit an uns thut, hat seinen Grund und Ursprung in einem ewigen Rath und Wohlgefallen seines Willens vor der Zeit: dies zu fassen und sonderlich zu denken, ist die erste, kräftige Handhabe für unsern Glauben, darum wird mit Recht sonderlich davon geredet, obgleich es an sich nichts Besonderes, d. h. nichts der Berufung Entgegengesetztes mit dieser Erwählung ist, obgleich auch in diesem Wort, wie immer, etwas von menschlicher Sprechweise, das göttlich zu verstehen ist, übrig bleibt. Allerdings muß zunächst anerkannt werden: daß in dem ἐκ des ἐκλέγεσθαι „eine Beziehung auf andere nicht Erwählte liegt, daß also auch von einer praedestinatio *sanctorum* hier die Rede ist" — aber dies ἐκ ist zu verstehen ganz nach Jesu Normalwort: ἐκ τοῦ κόσμου, wobei doch im gleichen Recht bleiben muß, daß Gott auch diese Welt geliebet hat, der Geist auch an ihrer Ueberführung arbeitet, der zunächst nicht für die Welt bittende Sohn dennoch nur dahin und dazu für die Gemeinde bittet, daß (ob es möglich wäre) durch ihre herrlich leuchtende Einheit in der Liebe auch die Welt glaube, erkenne, selig

werde. Joh. 17, 21. 23. 3, 17. Folglich: „ohne daß damit zugleich eine reprobatio impiorum oder eine gratia irresistibilis behauptet wäre [1])." Vielmehr, wie Richter sehr schön den Ausdruck trifft: „Gott erwählt für sich heraus, aus Allen, vor Andern und für Andere." Denn fragen wir hier an unsrer Stelle näher: wer sind denn die uns, von welchen der Ap. (nach V. 3.) spricht: Gott hat uns erwählet? so sind es offenbar wieder zunächst alle zur Gemeinde Gefügten, sodann aber so, daß diese wahrlich nicht allein bleiben sollen. Wie dürfte und könnte denn der Ap., wenn die praedestinati unkenntlich geheim unter diesen Gemeindegliedern verborgen wären, mit diesem allgemeinen Wir so frei und freudig auf den Plan treten? Was hätte dann seine Rede voran doch für einen — nicht ermunternden, sondern in Angst um diese persönliche Erwählung niederschlagenden Sinn! Wahrlich der Herr hat nicht gesagt: Viele hat Gott berufen, aber Wenige hat Gott auserwählet — und sein Apostel kann es auch nicht also meinen. Zieht er denn hier den Kreis enge zusammen, enger als im ganzen Br. hernach die Anerkennung der vorhandenen, erscheinenden Gemeinde dasteht? O nein, es heißt eben nichts Anderes als: nach einem ewigen, vor die Zeit der Welt zurück zu denkenden Willen hat er uns allesammt zu Christen berufen und eben damit dazu verordnet, daß wir in Christo seine heiligen Kinder seien und würden [2]). Sind es etwa die wirklich Glaubenden allein, von denen er spricht? O nein, auch das nicht einmal, obwohl er von allen damaligen Gemeindegliedern mit Recht voraussetzt, daß sie durch ein erstes Glauben dazu geworden seien. In der empfangenen Berufung und Kundmachung schon (V. 9.) weiset er die Erwählung nach, und ist dies Wort der Wahrheit etwa nicht auch als Evangelium von ihrer Seligkeit allen den Andern, die nicht glaubten, zum Glauben gepredigt worden? (V. 13.) Soll es nicht fortwährend allen Völkern, aller Kreatur eben durch die vorhandnen Jünger gepredigt werden? Sehr natürlich kann und will das Wort: Gott hat uns erwählet! nicht eher mit freudiger Aneignung ausgesprochen werden, als bis Glaubende da sind, an denen es in Vollzug gekommen; aber will es nicht dennoch stets weiter greifen? Sollen nicht die Kinder des Lichts die Kinder der Finsterniß durch ihr Licht strafen? Und wozu anders, als daß auch sie, wenn sie aufstehen, Christus erleuchte! Hat Gott etwa die Andern ausgeschieden und verordnet, daß sie unheilig, in der Sünde und im Tode bleiben sollen? O nein und abermals nein! Sobald Einer das über die Welt ergehende Wort annimmt und in die Gemeinde tritt, gehört er zu den Er-

1) Siehe bei Olshausen zu unsrer Stelle.

2) Siehe Cornel. a Lapide hiezu, der wenigstens hierin Recht hat.

wählten. Wer's glauben will und kann, der hat's, dazu spricht es der Ap. so offen und unbedenklich Allen vor [1]).

Der Vater hat uns auserwählet in ihm, in Christo: das steht hier wiederholt V. 6. 7. 10. 11. 12. 13. also mit V. 3. 4. zehnmal [2]). Zwar darf man mit Wetstein und Koppe die jüdische Rede vom Erwähltsein in Abraham vergleichen, doch nur um der schwachen Analogie den tieferen, realeren Begriff, vielmehr dem vorbildlich wahren Schriftausdruck die Erfüllung gegenüber zu stellen; das Bibelwort auf jüdische Redensarten reduciren ist bedauerliche Thorheit. Von einem propter Christum (wie weiland Glassius hier ohne Weiteres von der causa meritoria deutet) ist abermals um so weniger zu sagen, als der ganze Br. von solchem bloß äußerlichen, meritorischen propter nichts weiß, sondern stets die Gemeinde mit Christo zusammenfügt, in ihn versetzt. Dasselbe hat man ausgedrückt: per Christum et Christi merita praevisa — soll das aber der erschöpfende Sinn des ἐν sein, so ist es eben so falsch. Daß der Ap. dies ἐν αὐτῷ selbst erst im Folgenden erklärt, ist wahr, doch wird uns ja dadurch nicht verboten (wie Harl. will), schon beim ersten Satze, den der Ap. gedacht und geschrieben hat, des Gedankens allgemeinen Umriß nachzuweisen. Wir meinen, schon in der engen Verbindung mit ἐξελέξατο [3]), sobald wir daran denken, daß die Auserwählten für Gott doch an sich Sünder und Kinder des Zornes von Natur sind, ergibt sich hier primo loco der einzig entsprechende Sinn: Gott hat uns in Christo angeschaut bei seiner Wahl, uns „in Rücksicht auf Christum" (wie man Flatt's erstes, flaches Wort gelten lassen könnte) erwählt, d. h. aber so, daß er eine Verbindung unser mit Ihm, eine Zusammenpflanzung und Einverleibung als die theils wirkliche, theils doch mögliche Bedingung und Vermittelung gesetzt hat. Uns, wie wir durch Adam geworden und nun in uns selbst sind, konnte er nimmermehr liebend ansehen und für sich erwählen, wohl aber in dem Andern, dem Geliebten, so daß uns Dieser kein Anderer bleiben soll. In einem ersten Sinn (und das ist wohl zu merken!) ist durch die Menschwerdung des Sohnes das ganze Menschengeschlecht erwählt, weil schon in einen realen Zusammenhang mit Christo, folgends dem Gotte Christi

1) Daher Oetinger in seinen Epistelpredigten (für den Thomas-Tag, 2. Aufl. S. 632.) über Eph. 1, 3—6. eine merkwürdige, scheinbar vom Text abgehende, doch nur aus der Tiefe desselben redende, schöne Predigt hat von der Ursache des Unglaubens und des Glaubens, worin er ächt evangelisch zum freudigen Ergreifen des hier dargebotenen Reichthums lockt.

2) Mit Morus auch hier wie V. 9. (wo es ebenfalls unnöthig) ἐν αὑτῷ zu lesen, widerspricht allem Zusammenhang.

3) Denn ἡμᾶς ἐν αὐτῷ scil. ὄντας etwa zusammenzunehmen ist dem Parallelismus der ganzen Rede bis V. 13. zuwider; zum ἡμᾶς vielmehr kommt sogleich das εἶναι.

als nun wieder seinem Gotte versetzt; so ist Christus als der andre Adam schon das „Haupt" aller Menschen, die in Ihm gerechtfertigt, versöhnt, aus ihrem Tode lebendig gemacht sind, Röm. 5, 15. 18. 19. vgl. 2 Kor. 5, 19. ja schon das Wohlgefallen an den Menschen Luc. 2, 14.[1]). Sodann aber versteht sich freilich, daß die volle Wahrheit dieses uns geschenkten und verordneten Zusammenhanges mit Christo nur in der Gemeinde, deren Haupt im besondern Sinn er wirklich wird, in diesem „Einen neuen Menschen in Ihm" zu Stande kommt, und hier tritt der Glaube vermittelnd ein. Wenn man also das ἐκλέγεσθαι mit Bezug auf seine Verwirklichung denkt, wird man durchaus nicht entgehen der Bestimmung Calov's: quatenus in Christo per fidem suos fore praevidit — auch, wie sogar Calvin, von den vorhandenen Erwählten richtig sagen: quoniam adoptionis beneficio coelestis pater nos inseruit in Christi corpus. Nur daß anderseits Gottes ἐκλέγεσθαι der allgemein anbietende, seinerseits für Alle Alles bereitende Gnadenrath bleibt, nach welchem er uns durch Christi Schenkung an Alle den Glauben vorhält, möglich macht, nahe legt, darreicht; nur daß es in der Gemeinde, zu welcher Alle berufen, in welche ganze Völker schon durch die Taufe von Geburt an eingepflanzt werden, ein corpus Christi und eine adoptio gibt, jetzt eben so vorbereitend und zuvorkommend für jeglichen Menschen (Kol. 1, 28.) um des andern Adams willen gültig, wie einst Israels besonderte Auswahl in Abraham. Auf jeden Fall mithin ist das Decretum dieser Wahl einerseits allgemein, anderseits wieder nicht unbedingt für die Einzelnen, und Christus der Gottmensch, dessen die sündigen Menschen erlösende Menschwerdung von Ewigkeit her beschlossen ist, bleibt nicht sowohl die causa impulsiva externa electionis[2]), als vielmehr der aus des Vaters Urgrund sich eröffnende Quell, Brunn und Schatz der annehmenden, aus Welt und Sünde zu sich ziehenden Liebe Gottes.

Vor Grundlegung der Welt, d. h. in dem ewigen Rath Gottes bereits vorhanden und geschehen ist nothwendig von uns dies Erwählen zu denken. Der Ausdruck καταβολή (den wir schon für dasselbe gebraucht in den Reden des Herrn Joh. 17, 24. vgl. V. 4. Matth. 25, 34. Luc. 11, 50. so wie sonst Matth. 13, 35. 1 Petr. 1, 20. finden), bei Paulus nur hier, wie man gewöhnlich sagt, jedoch auch in dem jedenfalls mittelbar ihm gehörigen Hebräerbrief Kap. 4, 3. (vgl. dort Kap. 11, 11. in gleichem

1) Was mit Bengel's vorhin erwähnter Andeutung stimmt.

2) Wie die alte Dogmatik sehr ungeschickt sagte, als ob es für den Vater, der selbst die Liebe ist, eines impulsus externus bedürfte und Christus ihm äußerlich wäre; wofern nicht (wider die Meinung der Formel) externa bezogen wird auf uns, innerhalb deren freilich nichts Liebenswürdiges war.

Sinn), bezeichnet absichtlich stark die Grundlegung, den Anbeginn, theils insofern eben auch die Welt nach einem zuvorbedachten Rath und gleichsam Grundriß (wie wir uns ausdrücken) tief angelegt zu denken, theils insofern die Schöpfung ihre Stufen und Entwickelungen hatte. Hier also das nachdrücklichste Wort, um in menschlicher Vorstellung von der Gränze her die Ewigkeit vor aller Zeit und allem zeitlichen Thun Gottes dem Gedanken nahe zu bringen, während anderwärts der Ap. nur allgemein ähnlich sich ausdrückt (1 Kor. 2, 7. πρὸ τῶν αἰώνων — vgl. Eph. 3, 9. Kol. 1, 26. ἀπὸ τῶν αἰώνων. 2 Tim. 1, 9. πρὸ χρόνων αἰωνίων — vgl. Röm. 16, 25. χρόνοις αἰωνίοις). Aber wie vom A. T. her nur die Weltschöpfung als das bekannte Anfängliche vorausgesetzt wird, so tritt dies anderseits für ehemalige Heiden als eine neue Fundamental- und Elementarlehre auf. Wohl zu merken in jetziger Zeit, die wieder zur großen Diana von Ephesus mit ihren ostindisch vielen Brüsten zurückführen, das Geschöpf anstatt des Schöpfers ehren, mit gar manchen Büchern schon gar zu gerne den alten Gott und sein Reich in Christo wegzaubern will! Hier protestirt am Anfange des Briefes die Kirche gegen „jedes Hereinragen des pantheistischen Gottesbegriffes in ihre Glaubenslehre;" vielmehr bleibet das Evangelium fest bei der geoffenbarten Schöpfungslehre, auf welcher schon der Alte Bund stehet, grade wie Paulus Apostg. 17, 24—26. den Heiden zuvor, ehe von dem Manne, in dem das Heil und die Auferstehung ist, die Rede sein kann, von dem Gott predigt, der nicht nur aller Menschen Geschlecht aus Einem Blut, wie Moses erzählt (nicht hier und dort aus der Scholle wachsende Autochthonen), sondern auch die Welt, Himmel und Erde gemacht hat als οὐ προσδεόμενός τινος, als τῶν ὅλων ἀπροσδεής, 2 Macc. 1, 35. Desgleichen lehrt und predigt das Evangelium voran mit der Schöpfung den Fall des Menschen, um so zu verkündigen als aufgeschlossenes Geheimniß, daß vor diesem vorausgesehenen Abfall, auf daß der Welt gelegter Grund dennoch fest liege, der Schöpfer schon die Erlösung zuvorbedacht hat. Die Kirche, wenn sie den Gott und Vater ihres Herrn Jesu Christi preiset, nennt und kennt ihn damit obenan als den außerweltlichen, vorzeitlichen, persönlichen Gott, der Kreatur (zu welcher Christus nach der Menschheit gehört) gegenüber — so wie zugleich, was nothwendig damit gegeben ist, als den Vater eines ewigen Sohnes und Geliebten, in dessen Liebe er keiner Welt bedurfte vor deren Schaffung. Dieser Mensch gewordene ewige Sohn ist's, in dem und zu dem Alles geschaffen worden. So ist mithin die evangelische Lehre, wiewohl in der Zeit der Erfüllung neu und klar hervortretend, eigentlich nichts Neues, vielmehr das Uralteste und Erste des göttlichen Rathes: Beweis dafür gibt die vorbereitende Verkündigung und Darstellung dieses Rathes

in Weissagung und Vorbildern des A. T. Eben darum endlich kann es auch gar nicht fehlen, daß Alles, was der Ap. jetzt sagt, seine typische Beziehung auf die Voranstalten der großen Anstalt in Christo habe — wie wir beim Abschluß der Auslegung seiner Zeit sehen werden.

„Vor Grundlegung der Welt" und „in Ihm" erläutert und befestigt sich wechselseitig, ist nimmermehr von einander zu reißen. Eine Weltschöpfung schon ohne eine dafür vermittelnde Schiedlichkeit des Personlebens in Gott ist undenkbar, überhaupt ein vorweltlicher Schöpfer-Gott nur in der Trinität denkbar. Wiederum der Sohn, in welchem der Rath gefaßt war (Kap. 3, 11. 2 Tim. 1, 9.), ist also gleich ewig persönlich vor der Welt, der durch ihn gemachten. Hier wird die zur ältesten Lüge Satans, zu dem Geheimnisse des Heidenthums rückkehrende neueste Spekulation, die jetzt schon Gemeingut populärer Lehre zu werden anfängt, im Glauben gerichtet und abgewiesen. Wenn diese spekulative Lehre ganz populär, die Verkehrung der Schrift nur noch seltsam genug mit letzter Heucheldecke für ihre wahre Deutung ausgebend, verkündigt: die Zeugung des Sohnes und die Erschaffung der Welt sei nothwendig einerlei Akt, das Sichzurweltmachen Gottes im Unterschiede von seinem Gottsein — so bleibt uns dennoch „der Unterschied einer Offenbarung Gottes in der Welt und durch die Welt von einer Offenbarung Gottes an die Welt," der allein wahren Transscendenz des biblischen (allein mit dem Gewissen der Vernunft stimmenden) Gottesbegriffes von jener Pseudo-Immanenz klar und fest. In der ökonomischen Trinität der Anstalten und Thaten Gottes, deren Geschichte mit Grundlegung der Welt beginnt und in Christo schließt durch die vom Geist neu geschaffene und erfüllte Gemeinde, bezeugt sich uns die metaphysische, transscendente [1]). Ja, Christus ist eben darum auch der אָדָם קַדְמוֹן der kabalistischen Ahnung, das Urbild der Menschheit als des Centralgeschöpfes der priesterlichen Vermittlung für Himmel und Erde, wie und weil er der Erstgeborne überhaupt ist, in dem alle Schöpfung geschah und besteht; aber er ist es als Person vor der Welt und Menschheit, in derselben ewigen Persönlichkeit, welche hier der Ap. mit ἐν αὐτῷ voraussetzt und dennoch mit der geschichtlichen Person des nicht bloß „todten und begrabenen," sondern auferstandenen und erhöheten Jesus Christus, dessen Geschichtsleben in seinem Leibe, der Gemeinde fortgeht, in Eins nimmt. Von Präexistenz auch unsrer Seelen ist freilich in dem ἡμᾶς, das ja zum einst noch nicht vorhandenen κόσμος gehört, nicht die Rede, wiewohl Gott alles Künftige schon von Ewigkeit als gegenwärtig geschaut hat, wohl aber von der Präexistenz des Sohnes beim Vater vor allem Werden.

1) Was daher gegen die „Philosophie" schon damals der Kolosserbrief Kap. 1, 15 ff. stärker hervorhebt, so daß es jeder Schleiermacher'schen Deutung widersteht.

So daß das unbestimmtere *προεγνωσμένος* 1 Petr. 1, 20. (das sich dort richtig auf die nur vorausgeschaute Thatsache des versöhnenden Todes in der Menschheit Christi bezieht) nicht etwa gebraucht werden darf, um ein bloß ideales Zuvorsein seiner Person im Beschlusse Gottes zu behaupten.

Auf daß wir seien heilig und unbefleckt! Inhalt und Zweck, Absicht und gewollte Folge der Wahl: ganz wie 5 Mos. 7, 6. 14, 2. schon im Vorbilde, das die Erfüllung weissagt und anbahnt. *Εἰς τὸ* oder *πρὸς τὸ εἶναι ἡμᾶς*, wahrlich nicht *ὄντας*, denn grade das *ἀμώμους* macht einen starken Kontrast mit dem *ἡμᾶς*, deutet schon als die vorhin beregte Voraussetzung auch des Falles unseren Sündenzustand an (vermöge dessen aus der erstgeschaffenen Welt jetzt in anderm Sinn ein *κόσμος* geworden, aus welchem wir erwählet sind), wie bald Kap. 2, 1—5. hervortreten soll. Ja hier werden schon die *παραπτώματα*, die gleich Kap. 1, 7. folgen, gedacht. Aber auch nicht einmal *ὡς ὄντας*, daß hier nur von der für's Erste zugerechneten Gerechtigkeit des Glaubens die Rede wäre. *Ἅγιος καὶ ἄμωμος*, positiv und negativ ein einiger Begriff zusammen, ist wohl zu verstehen, wie neben *ἄμωμος* jetzt gewiß *ἅγιος* von innerer, wahrhaftiger Heiligkeit gelten muß [1]), denn jetzt wird aus dem voraus gegebenen Namen des Berufes V. 1. das Ziel desselben hervorgenommen, in ihm aufgedeckt. Nur unbefugte Deutelei beschränkt hier das klare, große Wort in der falschen Voraussetzung, daß der Ap. vom schon jetzigen Zustande der Heiligen und Gläubigen rede, wie Calixt: quantum quidem hujus in mortali vita per Dei ipsius gratiam et carnis nostrae infirmitatem fieri potest. *Ἄμωμοι* (vom Syr. wörtlich ܡܘܡܐ ܠܐ ausgedrückt) vgl. *ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι* 2 Petr. 3, 14. und Phil. 2, 15. heißt allerdings richtiger in der Vulg. immaculati als in des Erasm. vermeinter Besserung irreprehensibiles, obgleich es im Sinne dann mit dem sonstigen *ἄμεμπτοι* (vgl. Weish. 10, 15.) zusammenfällt, daher eben Kol. 1, 22. als Drittes noch *ἀνέγκλητοι* dazugesetzt wird [2]). Aber indem es, von dem alttestamentlichen תְּמִים für die Gott zu bringenden Opferthiere wie für den Wandel, das Leben, die Gesinnung der Erwählten ausgehend, jeden Mangel und Flecken, den Gott, der Heilige fände, verneint, ist es grade der stärkste Ausdruck. Wir können uns hier abermals nicht befreunden mit jener durch kirchliche Dogmatik den einfältigen Blick in's Wort verlierenden Auslegung, welche hier wie überall nur ihre „Glaubensgerechtigkeit" sehen

---

1) Das Zweite hat mehr die Bedeutung des Innerlichen als das Erste — sagt B. = Crusius. Aber eben darum gilt sie durch das *καί* nun auch dem Ersten. Richtiger vielmehr ist das Verhältniß der beiden Ausdrücke: positiv und negativ, also das Zweite die befestigende Deutung des Ersten.

2) Suid. deutet *ἀναίτιος*, Hesych. *ἄμεμπτος*, *καθαρός*, *ἄψεκτος*.

will, welche dem Ap. Paulus, der doch in mancher Stelle so gut wie Johannes von der mystischen, realen Einheit der Rechtfertigung und Heiligung, vom unverrücklichen Ziel der letzteren im lebendigen Anfang der ersteren weiß, dies zu entziehen sich bemühet, um — ihren in diesem Stück nicht schriftvollständig entwickelten symbolischen Lehrausdruck heraus zu bekommen. Wir gerathen darum noch nicht in den katholischen Irrthum, entgehen aber den Gefahren lutherischer Orthodoxie, wenn wir das: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig! als Zweck der Gnadenwahl und Ziel der begnadigenden Rechtfertigung festhalten. Daß in vorliegender Stelle bei der ewigen Erwählung schon auf die Vollendung vorausgeblickt wird und dies allein der Gedankenordnung des ganzen Zusammenhanges entspricht, haben wir oben schon zu Grunde gelegt. Wenn auch mitunter die Väter unklar darüber, daß auch die Heiligung nur aus der Treue des Glaubens (die Wahrheit des *ἅγιοι* nur durch das *πιστοί*) kommen kann, sich ausdrücken [1]) — so ist doch, was sie damit meinen, die richtige Kautel gegen jeden Mißverstand und Mißbrauch des theuren *sola* fide. Man sehe v. Gerlach's Note, um an ihr die Unklarheit, die nicht rein herauskommen kann, anschaulich vor Augen zu haben. Zuerst wird anerkannt, hier stehe deutlich und ausdrücklich: „Gott hat uns erwählt — damit wir heilig werden sollten." Dann aber soll sich dies doch wieder „nicht zunächst auf die Heiligung, sondern auf die Rechtfertigung" beziehen. Das soll aus dem folgenden Satze hervorgehen, als ob nicht eben die *υἱοθεσία* (wie wir sehen werden) nur den Weg zum hohen Ziele und selbst wieder dies jetzt noch nicht erreichte Ziel bezeichne. Wie derselbe v. Gerl. sofort selbst wieder sagt: daß Gott die Auserwählten „seinem eignen Sohne anvertraut" (besser: in ihn einpflanzt), „in dem sie gerecht, heilig und herrlich gemacht werden als seine Glieder." Wie paßt das nun zusammen? — Der Ap. erklärt wahrlich nicht bloß in den folgenden Sätzen seinen ersten, wie Harl. darauf pocht und ohne das nur „willkührlichste Zusammenstoppelung" sieht; sondern wie er von der Wahl durch die Kindschaft zur Begnadigung, der in der Erlösung durch das Blut begründeten fortgeht, so steigt er auch in der gegenüberstehenden Begriffsreihe wieder vom Ziele der Heiligung durch dieselbe Kindschaft zum grundlegenden Anfange derselben, zu der Begnadigung, welche für's Erste Vergebung der Sünden ertheilt, herab. Diese Vergebung der Sünden ist freilich Grund einer ersten Tadellosigkeit, aber dabei

1) Chrys. hier: *Ἵνα τοίνυν μὴ ἀκούσας, ὅτι ἐξελέξατο τὴν πίστιν ἀρκεῖν νομίσῃς μόνον, καὶ τὸν βίον προστίθησι.* Wie dann Theophyl. eben so unrichtig trennend *ἅγιος* durch *ὁ τῆς πίστεως μετέχων*, *ἄμωμος* durch *ὁ κατὰ τὸν βίον ἀνεπίληπτος* erklärt.

allein bleibt es nicht und soll es nicht bleiben, die Sünden sollen weggenommen und die Tadellosigkeit wesentlich hergestellt werden. Spricht nicht (weil ja „die anderweitige Lehre des Apostels" geltend gemacht wird) Phil. 2, 15. deutlich nach V. 14. vom Thun, welches allein (gewiß nicht der verborgene rechtfertigende Glaube vor Gott!) in der Welt leuchten kann, also von der Lebensgerechtigkeit? Steht nicht Eph. 5, 27. wieder das noch keineswegs erreichte Ziel der Gemeinde mit gleichen Worten? Wenn Harl. gar so weit gehet, zu behaupten: „man wird keine einzige Stelle aufzufinden vermögen, wo als Zweck der Erwählung eine flecken- und tadellose Reinheit des Menschen vor Gottes Augen angegeben würde" — so gestehen wir ihn entweder nicht zu verstehen oder nicht zu begreifen. Wir protestiren mit B.-Crusius, der in seiner Sprache sagt: „Durchaus urchristlich und apostolisch ist der Gedanke, der Endzweck der christlichen Sache liege in sittlicher Würdigkeit." Denn wenn Gott zur Heiligung beruft (1 Thess. 4, 7.) — so ist doch der Beruf nur das Kundthun der Erwählung. Wenn wir nach Kol. 1, 22. durch Christum dazu versöhnt sind, daß wir einst heilig, flecken- und tadellos vor Gottes Angesicht ständen — so muß man dies Wort auch erst wieder von V. 23. 28. 29. losreißen, um es anders auszulegen. Wenn nach Röm. 6, 22. beabsichtigte, geforderte Frucht des Gnadenstandes ist, daß wir heilig werden — ist dasselbe nicht rückwärts nur um so gewisser das letzte Ziel des ersten Gnadenrathes, die Absicht der Erwählung? Wenn Röm. 12, 1. 2. die Gerechtfertigten durch diese Barmherzigkeit ermahnet werden zur Heiligung — hat dann Gottes Wahl an ihnen schon in der Sündenvergebung ihr Ziel gefunden? Wahrlich, das erste Wort einer Gnadenwahl im A. T. stellt dieses Ziel, und wird 1 Petr. 1, 15. 16. als noch nicht erfüllt in's N. T. herübergenommen [1]); die ganze Schrift schließt Offenb. 22, 11. mit der Mahnung, die dem ἅγιος ein ἁγιασθήτω ἔτι vorhält. Endlich nach 2 Petr. 1, 10. (was eine verlangte buchstäbliche Stelle sein möchte) wird nur durch den Fleiß der Heiligung unsere κλῆσις καὶ ἐκλογή fest gemacht, sicher hinausgeführt, erlangt nur dadurch ihre volle Verwirklichung. Εἶναι ἡμᾶς heißt in unsrer Stelle hier nicht: so daß wir es sind — sondern (wie beim ἐκλέγεσθαι der Sünder sich von selbst verstehen sollte): daß wir es sein können und sollen, also werden. Der uns von Ewigkeit her dazu erwählt hat, will uns einst für ewig als Geheiligte vor sein Angesicht stellen (Kol. 1, 22. Judä V. 24.) — das ist nun offenbar auch der einzig rechte Sinn des abschließenden, alles von uns Gesagte bestätigenden κατενώπιον αὐτοῦ. Der Gegensatz mit unvollkommener,

1) Vergl. richtig Passavant's prakt. Ausl. unseres Briefes S. 21.

schon vor Menschenaugen genügender Heiligkeit ist nur der untergeordnete Gedanke, um an den letzten Flammenblick des heiligen Richters, der nur vollendeter Gerechten ewig beseligender Gott sein kann und will (Hebr. 12, 23.), zu erinnern. Dann vor seinem Throne wird im erlangten Ziele die Heiligkeit seiner Geheiligten als der Urzweck der ersten Wahl sich offenbaren, als die Frucht und Wirkung der Gnade, wenn auch nicht als nothwendig unwiderstehliche, denn in Vielen, die dahinten geblieben sind, wird sie leider ausgeblieben sein. Von einer bloß zurechnenden, judiciellen Deutung des κατενώπιον ist bei der Ewigkeitstiefe, mit welcher der Ap. hier voran den ersten Alles umschlingenden Gedanken hingestellt hat, nur gar nicht zu reden; das εἶναι behält seine volle Realität und aus ihm bestimmt sich das κατενώπιον, wahrlich nicht umgekehrt. Wie kann vor Gott endlich etwas anders gelten als es ist? Wenn er uns jetzt um des Glaubens willen, in Christo schon als die Heiligen und Fleckenlosen liebt und behandelt, also wir deß freilich getrost uns annehmen sollen, so beruht dennoch diese wundersame Prolepsis nur auf der zukünftigen Verwirklichung. Nur zum Theilhaftigwerden seiner Heiligkeit (Hebr. 12, 10.) behandelt er uns eben erziehend väterlich als seine lieben Kinder; nur wenn und indem wir der Heiligung nachjagen, sind und bleiben wir gerechtfertigt. Hier haben wir, noch weiter zurückgehend in die typische Parallele, die neutestamentliche Aufschließung des ersten Erwählungs-Wortes an Abraham: 1 Mos. 17, 1. Gott schenkt sich dem glaubenden Erwählten zu seinem Gott, mit aller Allgenugsamkeit seiner Kraft; das ergreift der Glaubende und ist insofern schon תָּמִים, ἄγιος — aber grade auf diesem Grunde soll sich bauen der Wandel vor Gottes Angesicht, das Fortschreiten zu dem Ziele, welches der eben so gnädige als ernste Imperativ וֶהְיֵה תָמִים vorhält.

V. 5. Indem er in Liebe uns vorbestimmt hat zur Kindannahme durch Jesum Christum, zu ihm selbst, nach dem Wohlgefallen seines Willens.

Diese Konstruktion des ἐν ἀγάπῃ ist allein richtig, obwohl von Alters her sehr Viele wie die Vulg. es noch zum vorigen Satze ziehen. Gegen diese von B.-Cruſ. abermals vertheidigte Fassung ist so viel Treffendes gesagt worden, daß wir uns ziemlich begnügen mögen mit Darlegung der positiven Gründe für den richtigen Zusammenhang. Nur das Eine noch voran, weil es ja heißt, durch ἐν ἀγάπῃ werde der folgende Satz überladen: daß vielmehr der vorige dadurch eine höchst seltsame Ueberladung empfangen würde, weil Heiligkeit und Untadligkeit vor Gottes

Angesicht ein so vollendeter, emphatischer Begriff ist, welchem jede beigefügte Erklärung nur matt und nachdruckraubend folgen kann [1]). Die Verbindung mit προορίσας [2]) ergibt sich aus folgenden Gründen, deren Gewicht sich in ihrem Zusammenhange steigert. 1) Auch in den Parallelen Kap. 5, 27. und Kol. 1, 22. hat ἅγιος καὶ ἄμωμος keinen solchen (sehr unnöthigen) Beisatz. 2) Vielmehr wird Kap. 3, 17—19. (wo auch V. 18. ἐν ἀγάπῃ den Satz beginnt) als in dem Schlusse des Lehrtheils, welcher in den Anfang zurückblickt, uns deutlich gezeigt, daß die von Gott ausgehende Liebe (denn das ist dort, wie wir sehen werden, die Liebe Christi) zu uns allein es ist und bleibt, durch deren zuvorkommendes Eingehen wir dann selbst in Liebe gewurzelt und gegründet werden. Unsre Liebe als das Geforderte voranzustellen, wäre grade bei dem die Gnade preisenden Uranfang sehr unziemlich. 3) Der Beisatz ἐν ἀγάπῃ beim vorigen Satze würde ferner diejenige Mitbeziehung des ἅγιοι καὶ ἄμωμοι auf die schon vom Glauben ergriffene Gerechtigkeit, welche wir nach dem vorhin gegebenen Verständniß nicht leugnen dürfen, unmöglich machen; daher sich auch an dies vermeintlich hiehergehörige ἀγάπῃ besonders die katholische Vorstellung hängt. 4) Im nächsten Zusammenhange des Folgenden erklärt sich ja das ἐν ἀγάπῃ Gottes alsbald durch κατὰ τὴν εὐδοκίαν (was dennoch nicht tautologisch ist, wie wir sehen werden), ja nochmals durch ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, wofür Kol. 1, 13. υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ steht. 5) Da προορίσας ein neues Moment beginnt, so ist grade dafür die neue Motivirung sogleich sehr passend, besonders wenn dieselbe sich eigenthümlich dafür eignet. 6) Und das ist der Fall. Denn wenn es zunächst mehr der Heiligkeit, d. h. freilich herablassenden, doch in der Herablassung erhaben und unverletzt bleibenden, reinen Liebe Gottes entsprach, daß er uns nur zum Heiligsein erwählen konnte; wenn wiederum im Dritten hernach V. 6. die für's Erste vergebende, zu den Elenden und Schuldigen sich neigende Gnade, d. h. die erbarmende Liebe hervortritt — so steht sehr tief und wahr, ja nothwendig hier in der Mitte des Ganzen die Liebe schlechthin, als das in der Heiligkeit wie in der Barmherzigkeit unverändert strahlende, centrale Wesen Gottes, der die Liebe ist. Wie dürfte dafür der Ausdruck fehlen? Die Heiligkeit des für sich Erwäh-

1) Nach Oecumen. mit Olearius, Baumgarten, Flatt die Worte gar zum ἐξελέξατο zu konstruiren, mit beispielloser Vertheilung des Zeitworts und seiner Adverbialbestimmung an die Enden eines langen Satzes — bedarf vollends nicht des Widerlegens, obgleich man grade so die Sätze recht parallel gefunden hat! Das ἐξελέξ. zog seine sich von selbst verstehende ἀγάπῃ schon mit καθὼς aus V. 3. herüber.

2) Für welche nicht nur die meisten Textherausgeber sich entscheiden, wie neuere Ausleger von Beng. bis Harl., sondern die sich schon in der Peschito findet, dann bei Chrys., Hier., Theodor., Theophyl. u. s. w.

lenden steht gleichsam noch zu hoch, die erbarmende Gnade ist relativ noch zu wenig, aber in der Liebe wird gepriesen der positiv begabende πλοῦτος der Gnade und das περισσεύειν, V. 7. 8. Man sehe doch wieder Kap. 2, 4. wo nicht anders das ἔλεος der Liebe vorangeht und von ihr noch überboten wird [1]). Jetzt heißt es recht eigentlich hier bei der υἱοθεσία wie 1 Joh. 3, 1: Sehet welch' eine Liebe! Die unablässige selige Betrachtung dieser Liebe Gottes ist unsre Kraft und Lust im Glauben zur Heiligung, also der Weg dazu, wird einst noch am Ziel in Ewigkeit unsre unerschöpfliche Wonne bleiben, ob auch die lästernde Keckheit der Weltseligen oder Tugendstolzen das langweilig und herabwürdigend findet. 7) Endlich sahen wir oben schon, und werden im Abschluß des ganzen Ordnungsplanes noch anschaulich gewisser sehen, daß in diesem ersten Haupttheil des Br. Kap. 1—3. nur Gottes Gnade und Gabe zuvor uns angepriesen wird, auf daß hernach die Ermahnung auch von uns die Liebe fordere. (Daher Kap. 4, 16. entsprechend nun, am rechten Ort auch das ἐν ἀγάπῃ der an Christum hinan, in Christum hinein wachsenden Gemeinde.) Gegen diese ganze, sehr genau gerundete Oekonomie des Br. wäre ein gleich am Anfang uns zugewiesenes ἐν ἀγάπῃ der seltsamste Vorgriff [2]).

Uebrigens versteht sich bei dem Allen, daß der Gedanke, in welchem man unsre Heiligkeit und Unsträflichkeit vor Gott als in der Liebe bestehend und vollendet nimmt, an sich wahr bleibt; denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, Lieben wie Gott liebt der Kinder Aehnlichkeit mit dem Vater, ja wahrhaftig die Liebe ist die Heiligkeit des Menschen wie Gottes. Im Urgrunde der uns erwählenden Liebe kann auch zuletzt kein anderes Endziel gemeint sein, als die Wiederaufrichtung derselben Liebe in uns. „Die Liebe geht als das Grunderzeugniß hervor — bildet für sich selbst den inneren Anfangsgrund." (Beck.) So könnte man den Streit vermitteln, indem sich die Kette der apostolischen Rede gleichsam in einander schlingt, und sein von Gott neu anhebendes ἐν ἀγάπῃ gewissermaßen zugleich mit dem Ausgangspunkt bei dem heiligen Gott unser Ziel der Heiligkeit andeutet; aber im Wort und Ausdruck zunächst ist es doch noch nicht so gestellt.

Προορίσας als dem ἐξελέξατο sich unterordnendes Particip bezeichnet nun, wie wir sahen, den Modus und Weg, in und auf welchem die Wahl sich bethätigt, den sie uns vorzeichnet, also uns dafür bestimmt,

1) Nebenbei dort V. 4. 5. ein Beispiel, wie der Ap. auch (was man bestreiten wollte) die Adverbialbestimmungen vor das Zeitwort stellt, so wie ἐν παῤῥησίᾳ Kap. 6, 19. und ἐν ἀγάπῃ Kap. 3, 18.

2) So begründet sich Bengel's: ipsi principio epistolae congruit — bei dessen speciell nachweisender Ausführung Rück. nicht mehr sagen darf: ein Grund, der schwerlich haltbar sein möchte!

so zu führen sich vornimmt; daher V. 11. der Ausdruck in gleichem Sinne wiederkehrt. Daß ἐκλέγεσθαι und προορίζειν also ganz dasselbe bedeuteten (wie B.=Crus. will, jenes nur mehr im alten heiligen Styl, dieses mehr aus der Sprache des Lebens) — daran fehlt sehr viel. Zwar in Gott ist das Alles Eins, aber für unser anthropomorphisches (anders unmögliches) Reden und Betrachten folgt auf den ersten Beschluß, anzunehmen und zu heiligen, die nähere Bestimmung, wie und wodurch es geschehen solle, weil es nur so geschehen könne. Röm. 8, 29. wird aus der πρόθεσις V. 28. grade so nach dem ersten προέγνω das προώρισε gesondert, um dann wieder hieraus die weitere Stufenfolge der Ausführung folgen zu lassen; gewissermaßen bezeichnet auch die πρόθεσις der Wahl selbst schon dies näher Bestimmende darin, daher Eph. 3, 11. so gemeint ist. Das πρό bei dem ὁρίζειν ist nicht etwa gar dem ἐκ des λέγεσθαι parallel (wie Baumgarten wollte: uns vor Andern dazu bestimmt) — sondern, wie Harl. richtig sagt: „der Kontext ergibt, wohin dieses vorher zu verlegen sei, nehmlich vor Grundlegung der Welt." Wie er auch treffend gelten läßt die Bestimmung des Pelagius: ehe wir vorhanden und geschaffen waren — denn es sei ja ein Verordnen vor der Existenz der zu verordnenden Sache, besser Person. Wobei dann etwas Wahres zu Grunde liegt jenen reformirten Aeußerungen, wo „vermöge der Prädestinationsidee das Subjekt gleichsam selbst in die Christo coätane Ewigkeit hineinreicht [1])." Nur daß theils die persönliche Präexistenz Christi wohl bewahret werden muß im Unterschiede, daß sie nicht auch in das vorausgeschaute Bild seiner aus seiner Menschheit kommenden, ihr angebildeten Gemeinde zerfließe, theils auch dieses προορίζειν derer, die glauben werden, wie Gott zuvor weiß, keine Reprobation der Ungläubigen, denen doch derselbe Glaube vorgehalten, derselbe Weg aufgethan und gezeigt ist, neben sich führen darf.

Εἰς υἱοθεσίαν im Parallelismus der Sätze f. v. a. wenn wieder gesagt wäre: εἶναι ἡμᾶς υἱούς — eben so nachher: εἶναι ἠγαπημένους — daher dieselbe Fassung, die wir beim ersten Satze fanden, auch für die folgenden gilt, nur daß in diesen das gesteckte Ziel dem Ausdrucke nach immer näher sich rückt. Man merke und erkenne doch ein für allemal, daß kein von Gott aus Gnaden seinen Erwählten schon beigelegter Name der Würde von seiner vollen, rückständigen Verwirklichung etwas nachlassen, die Mahnung dazu verlieren kann: er heißt uns heilig, damit wir es werden; nimmt uns zu Kindern an, um uns zu ächten Kindern zu machen; liebt uns, auf daß wir endlich ganz in Besitz und Wirkung seiner Liebe die

1) Musculus: Sic nos quoque in Christo eramus priusquam mundus fieret, vigore scilicet electionis aeternae.

eben so Liebenden als Geliebten seien. Hieraus verstehe man, wie das paulinische υἱοθεσία wiederum weiter hinaus weisen muß, als man es gewöhnlich nimmt. Wohl gehet es sogar aus von jenem ersten Sinne, wonach auch Israel in einer υἱοθεσία (Röm. 9, 4.) Gottes Sohn genannt, als solcher aus Egypten gerufen und berufen wurde, trägt dies dann neutestamentlich über in die schon durch den Geist Christi von Anfang reale, innerliche Kindschaft der Gläubigen Röm. 8, 15. Aber weil eben hierin Grund und Anfang der Wiedergeburt gegeben ist (sogar nach Joh. 1, 12. 13. der verborgnere Anfang schon in Israel vor der Fleischwerdung des Wortes) — so kann Röm. 8, 23. mit Recht sehr entscheidend gesagt werden, daß wir, im πνεῦμα υἱοθεσίας als der ἀπαρχή lebend, nichts desto weniger die volle, ganze υἱοθεσία (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ V. 29.) erst noch erwarten, darnach ringen. So ist auch hier im Eph.-Br. υἱοθεσία durchaus nicht nur ein fertiger, schon durch die Rechtfertigung abgeschlossener status, sondern, wie eben zum προορίζειν gehört, der vorgezeichnete Weg fortgehender Einpflanzung in den Ein- und Erstgeborenen. Zwar ist der Ausgangspunkt der Sache wie des Wortes etwas Juristisches, daß wir so sagen, die uns geschenkte Anwartschaft auf Alles, was der Sohn durch die Erlösung nun rechtmäßig für seine Erlöseten fordert und hat; aber diese Schenkung bleibt eben kein bloßes, unerfülltes Recht. Wenn die θεσία ganz vollbracht ist, sind wir zwar immer noch, wie am Anfang, nur υἱοὶ θετοί, nicht von Ursprung und Natur, aber doch als υἱοί nach Matth. 5, 48. vollkommen. Διὰ Ἰησοῦ Χρ. (nicht: um Christi willen!) bezeichnet hiebei die Vermittlung des Aufrichtens und Vollbringens der Zeit nach: wir sind und werden Gottes Söhne in seinem Sohne, die Vollendung dieses ἐν kann von Anfang nur durch dieselbe Einpflanzung bewirkt werden [1]). Sofort aber folgt der deutliche Ausdruck des zu erlangenden Zieles, ein εἰς nach dem διά, welches natürlich hier noch über das ἐν Χριστῷ hinausgehen muß. Lese oder schreibe man nun αὐτόν oder αὑτον [2]), jedenfalls kann es nur mit Theodoret vom Vater verstanden werden, auf den sich die Kindschaft bezieht, zu dem wir durch den Sohn kommen, dies allein ist der terminus ultimus. Dieses εἰς für einerlei mit ἐν zu erklären (und ob es Calvin thäte) geht unbedingt nicht an, die beiden εἰς im Satz entsprechen sich wieder fortführend, so daß die υἱοθεσία zuerst als Objekt der Verordnung, dann selbst wieder als Weg und Mittel zum letzten Ziel erscheint. Verwerflich sind aus gleichem Grunde Deutun-

1) Daß auch von Anfang der Schöpfung, vor dem Falle schon, der Mensch vor den Engeln verordnet war, das göttliche Leben in der Form der Kindschaft zu haben, ist ein vorausgesetzter, im tiefsten Grunde liegender Gedanke.

2) Letzteres als in der Person des lobpreisenden Apostels, der von Gott redet, gedacht.

gen des εἰς, die ihm nicht genug thun, es nicht eben so wesentlich als das ἐν lassen, wie zunächst jene (nur scheinbar schon bei Theod. gefundene) Verflachung, die so Vielen gefallen hat: weiter nichts als „in Bezug auf" — Formel für den Dativ לוֹ — daß wir eben seine Kinder seien. Wie überflüssig matt nicht nur das nachkäme, wie vielmehr der Ausdruck auf ganz etwas Anderes weiset, leuchtet ein. Wir können uns aber noch nicht einmal befriedigt erklären durch die zu unbestimmten Ausdrücke bei Harleß, welcher als „erklärenden Zusatz" für υἱοθεσία zusammennimmt die allgemeine Formel: durch Jesum Christum zu Gott. Oder bei Passavant: „dieses neue Verhältniß, diese neue Kindschaft rufe und ziehe unsre Herzen und Gedanken, unseren ganzen inwendigen Menschen zu Gott empor; wir seien von nun an uns ganz Gott als Kinder schuldig — müssen auf ihn unverrückt sehen u. s. w." Sondern wir sind überzeugt, dies εἰς θεόν als Ziel der Kindschaft gehöre dahin, wo das κατενώπιον vorhin eintritt, sei die Ergänzung dieses Ausdrucks von der andern Seite her. Nehmlich wenn einerseits freilich das Anbeten der Kreatur vor dem unendlich erhabenen Schöpfer, dessen Augen sie heilig vor sich, dem Heiligen sehen wollen, ewig bleibt — so haben dennoch die Brüder und Glieder Jesu Christi, des Gottmenschen, durch ihre in einer wesentlichen Geburt erlangte Kindschaft zugleich eine solche Gemeinschaft mit dem Vater selbst, welche sie endlich (nur unpantheistisch verstanden!) in Ihn, in Seine Gottheit einführt und aufnimmt. Siehe das kühne Wort 2 Petr. 1, 4.

Zu Solchem hat uns Gott vorbestimmt, nach dem Wohlgefallen seines Willens! Ach ja freilich ein gnädiger und guter Wille, nichts als väterliche Liebe, mit der er sich uns zum Vater gibt, uns endlich gar als seine Kinder zu und in sich nehmen will — also daß wir uns die überschwängliche Gabe und Gnade auch mögen recht wohlgefallen lassen. Aber will denn der Ap. das mit εὐδοκία noch einmal sagen am Ende des Satzes, nachdem es voran schon mit ἀγάπῃ so tief und ganz als möglich ausgesprochen war? Wir meinen wieder nein, und es thut uns leid, so viel widersprechen zu müssen. Εὐδοκία selbst ist jedenfalls ein doppelsinniges Wort, dessen Sinn hier allein der Zusammenhang entscheiden kann. Wahr ist es, wie voran schon Luc. 2, 14. lehrt, daß es auch sonst (nach dem hebr. רָצוֹן) als Wohlgefallen an etwas oder Jemanden das Wohlwollen einschließt und ausdrückt, also voluntas benigna, benevolentia — was wir noch für Phil. 1, 15. 2, 13. gern gelten lassen[1]). Wenn aber viel Alte und Neue (bis B.-Crus. zuletzt) dies auch für unsere Stelle geltend machen, so könnten wir nur etwa zugestehen, es sei halbwahr, in-

1) 2 Thess. 1, 11. ist der Sinn etwas anders noch: Güte, die Gott gefällt.

dem dann jedenfalls der Begriff des Beliebens (arbitrium) durch θελήματος dazukommt. Aber schon gegen Harleß: die reine Verweisung auf den Willen Gottes passe nur in eine dogmatische Erörterung, nicht in ein überwallendes Dankgebet — haben wir zu erinnern, daß die ganze Ausführung der Doxologie doch in der That sehr „dogmatisch erörternder" Natur ist und zur Grundlage der Lehre sein muß, wie wir Ausleger doch wohl alle dabei fühlen. Dogmatik und Gebet ist wahrlich dem Apostel am allerwenigsten ein unverträglicher Gegensatz, vielmehr lehrt er gar lieblich zu Anfang als in einem Preisgebet, wie er sofort wieder V. 17. die zur Mahnung fortgehende Lehre, also das ganze Kap. nur aus demselben in Bitte fortgehenden Danken hervorholt. Auch das demüthige Beruhen im Rathe Gottes, der es grade so und nicht anders gewollt hat, ist ein würdiger Preis, wie wir am Herrn selber Matth. 11, 26. Luc. 10, 21. sehen, wo gewiß εὐδ. um so weniger etwas Anderes außer dem beschlossenen Rath, der nun einmal dem Vater wohlgefällt, anzeigen kann, als ἐξομολογεῖσθαι kein εὐχαριστεῖν ist, sondern ein anerkennendes, Recht gebendes Preisen, als dort offenbar Jesus mit diesem Beruhen in Gottes Rath sich über den seit V. 16. beklagten und gescholtenen Unglauben, über das „Verbergen" des Heils tröstet. In unserem Kap. entscheidet, soviel wir sehen, die Sache sich deutlich durch V. 9., wo wieder umgekehrt θέλημα durch εὐδ. bestimmt wird, und von dieser εὐδοκία die Rede weiter geht: ἣν προέθετο — desgleichen V. 11. am stärksten βουλὴ τοῦ θελήματος. Dort wie hier stets mit κατά, der Ap. hat also gewiß überall dasselbe im Sinn. Hier in V. 5. aber, wie wir sahen, ist nicht mehr die Auswahl an sich der Hauptgedanke, sondern die nähere Bestimmung derselben: zur Kindannahme durch Christum. Dies „nur durch Christum" ist sofort etwas Ausschließendes, bezeichnet einen Weg, der sehr Vielen, insonderheit damals dem größten Theile von Israel gar nicht wohlgefällt, so daß eben darum die Auswahl und der Segen an ihnen vorbeigehen muß. Wie sollte denn der Apostel, so verstanden, hier nicht mit Schmerz an die Ungläubigen denken, die Gemeinde nicht auch betend lehren, was davon zu denken und sagen sei, daß außer Christo kein Heil, mithin so Vielen rings um sie her dies Heil genommen, verborgen bleibt? Wahrlich er denkt daran, und das ist eben so sehr dogmatisch erörternd als es in das Gebet (ganz im Nachbilde von Matth. 11, 26.) gehört. Also wir verstehen getrost und sicher [1]) dies κατά von dem Rathschlusse, der zwar Allen das Heil bietet, doch nur in Christo, nur durch die zur Kindschaft führende Gemeinschaft in Ihm, keinen anderen Weg aufthut oder

1) Wie auch Viele von jeher. Schon der Syr. setzte: wie es ihm gefallen hat — die Vulg. propositum voluntatis.

gelten läßt. Das ist ein ὡρισμένον göttlichen Willens, wobei gewiß für unser Verständniß doch zuletzt nur Gottes εὐδοκία anzubeten bleibt, denn auch kundgethan ist und bleibt es noch ein Geheimniß, V. 9. Ganz parallel hiemit ist wieder Kol. 1, 19. 20. Bengel: ultra hoc beneplacitum nobis neque in salutis nostrae, neque in ullis operum divinorum causis rimandis ire licet. Quid philosopharis de mundo optimo? Cave, ne tute sis malus. Richter: „Hier sind zugleich alle (ungeziemenden) Spekulationen und Begreiflichmachereien, wie das Verdienst Christi mit uns und unserer Verherrlichung zusammenhange, zurückgewiesen." Wie auch Passav. richtig auf diesen letzten Grund verweiset: es gefiel ihm also — und an Röm. 9, 15. erinnert. Dabei versteht sich dann wiederum freilich (wie er ebenfalls beizufügen weiß), daß Gottes höchster und heiliger Liebeswille keinen Gefallen am Tode des Gottlosen haben kann, sondern will daß allen Menschen geholfen werde, keinen Menschen zum Zorn setzet sondern Alle dazu, daß sie sein seliges Eigenthum würden durch Jesum Christum. Wie Hieron. an unserm Orte sagt: Hoc praedestinavit, ut haberent potestatem filii Dei fieri homines, qui credere voluissent. An andern Orten lehret und zeuget die Schrift deutlich genug so von diesem Gotteswillen, wie der Sohn selbst Joh. 6, 40. Dennoch erscheint anderseits unsrem unzulänglichen Begreifen, insofern wir die tiefen Gründe der Bedingung des Glaubens an diesen Sohn, der Vermittlung in Ihm allein und die geheimen Wege der Gnade auch unter den Ausschließungen und Gerichten keineswegs zu durchschauen vermögen, sowie zugleich bei dem Bewußtsein unsrer eignen völligen Unwürdigkeit und der Kausalität selbst unseres Glaubens, insofern er Kraft hat, nur aus Gottes Macht — dennoch erscheint uns bei dem Allen mit vollstem Recht „das göttliche θέλειν als εὐδοκεῖν, rein nur selbst sich bestimmend, Allem vorangehend, immerdar über Allem stehend und sonach unumschränkt." (Beck.) Und dies ist's, was der Ap. hier sagen will, woraus er sogleich wieder herleitet, daß also auch von den Gläubigen, ohne irgend ein Sichberufen auf ihren Glauben, lediglich die Gnade zu preisen sei.

V. 6. Zu einem Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadiget hat in dem Geliebten.

Noch ein letztes εἰς für diesen ersten Abschluß, denn das εἰς θεόν läßt doch das ewig anbetende Loben übrig, ist keine dies aufhebende Vergottung der Kreatur. „Gottes Ehre" — der letzte Zweck der Welt, so wahr Gott über ihr Gott ist und bleibt — „und unser Heil sind unzertrennlich mit einander verbunden; Gott sucht seine Ehre oder das Lob

seiner Herrlichkeit an uns durch unsre Begnadigung." (Rieger.) Spricht seine Liebe zuerst freundlich im Evangelium: Dein Heil ist mein Ziel! so spricht unser Dank dafür: Ehre sei dir! und daß er das freilich gewollt hatte und nur wollen konnte, muß offenbar werden, wie er es auch von Anfang gesagt hat. Wozu gehört nun der Gen. δόξης, der zwischen zwei Subst. gestellte? Zunächst und obenan freilich zu χάρις, denn es gilt Gottes Ehre und Herrlichkeit, so daß man etwa (wiewohl schon den Gedanken schwächend) auflösen kann in χάρις ἔνδοξος. Hernach wird Beides aus einander gelegt, erst V. 7. 8. der Reichthum der Gnade, dann V. 12. 14. (dies nun einschließend) nur die Herrlichkeit gepriesen und schlechthin δόξα zu ἔπαινον gesetzt. Aus welcher Fortführung man Beides ersehe, daß man eigentlich δόξα τῆς χάριτος nicht durch χάρις ἔνδοξος abschwächen soll, daß es zuerst die δόξα αὐτοῦ, τοῦ θεοῦ gilt. Aber nun wieder, gegen die gewöhnliche Exegese, welche dem tiefen Schriftwort nicht genug thut, eine andre Frage. Ist denn δόξα bloß (wie B.-Cruſ. ausdrückt) „das Verherrlichungswerthe" Gottes objektiv, ganz außer und über uns bleibend, oder will die δόξα θεοῦ in uns wiederglänzen, aufgerichtet werden? Wie ist es also mit dem ἔπαινος gemeint und mit der so eng aneinander hängenden Stellung der drei Substantive? Wir antworten: grade wie Röm. 8, 21. Lag dort näher schon, an „herrliche Freiheit" der Kinder Gottes zu denken, so wird auch hier etwas Aehnliches gelten. Freilich, die Kreatur erlangt nicht unmittelbar die Freiheit der Kinder Gottes, aber auch an ihrem Theil diejenige (der δουλεία τῆς φθορᾶς entgegenstehende) Freiheit, welche der Herrlichkeit der Kinder Gottes entsprechend, zugehörig, eine dieselbe begleitende, zur Verherrlichung der Gotteskinder selbst herrliche Freiheit ist. Aehnlich gehört hier δόξης in einem zweiten Bezug auch zu ἔπαινον, wie schon die Verwandtschaft der Begriffe Lob und Preis (oder Ehre, Herrlichkeit) vermuthen läßt, gleichsam: zum Preise des Preises Gottes [1]) — auch eben dieser engen Verbindung halber nicht τῆς δόξης gesetzt ist. Harl. hat also wohl Recht, des Grot. ἔπαινον ἔνδοξον, weil es voran und ausschließlich gelten soll, für verunglückt und verkehrt zu erklären; wir aber meinen es ganz anders, wir verstehen überhaupt unter δόξα [2]) schriftgemäß den wesentlich uns mitgetheilten, in und aus uns wiederstrahlenden Glanz göttlicher Herrlichkeit — wie könnte denn sonst von unserer Herrlichkeit und Verherrlichung auch so manchmal die Rede sein? Röm. 3, 23. ist die Hauptstelle, wo „Ruhm vor Gott" die Sache gar nicht ausdrückt, viel-

1) Daher die Peschito gradehin ausgedrückt hat: ut glorificetur gloria, beidemal den Stamm ܫܒܚ gebrauchend.

2) Oetinger nennt dies „das große Wort, worauf das ganze N. T. hinausläuft"!

mehr die δόξα τοῦ θεοῦ deutlich als das ursprüngliche, jetzt verlorne Eigenthum des Menschen, das ihm wiedererstattet werden soll, erscheint. Wie diese Deutung des Wortes erst recht alle Stellen aufschließt und dem hebr. כָּבוֹד gemäß ist, wollen wir nur andeuten für die weiter Denkenden. Wenn nach Eph. 5, 27. die ἐκκλησία vor Gott als ἔνδοξος dargestellt werden soll, wenn nach Kap. 3, 21. die Ihm gebührende δόξα, der Ihn preisende Abglanz seiner Herrlichkeit in der Gemeinde wohnen soll, so werden wir allein richtig auch am Anfange so verstehen. Das εἰς ἔπαινον ist parallel mit εἰς υἱοθεσίαν, εἰς αὐτόν, und eben so real: wenn die δόξα τῆς χάρ. als völlig mitgetheilt und aufgerichtet in uns wohnt, dann bringen oder sagen wir nicht bloß Lob oder Dank dafür, nein, wir sind selber ein ἔπαινος δόξης geworden, wie hernach V. 12. deutlich sagt. Vgl. noch 1 Thess. 2, 12. 2 Thess. 2, 14. Der Anfang aber für dieses zu erlangende Ziel ist — was denn anders als Mittheilung der Gnade, derselben Gnade eben, deren auch in Gott herrlicher Preis und Abglanz wir Begnadigte werden sollen? Ἐχαρίτωσεν ist im nächsten Sinne des neuen Wortes: erste Stufe, vielmehr allgemeinster Name für die wirkliche Ausführung des beschlossenen Rathes, welche natürlich zuerst noch dem Vater eignet; so ist der erste Gedankenkreis in den Gruß V. 2. zurückgeführt. Die Ausleger schwanken zwischen allerlei beschränkender Deutung des vollen Wortes, man streitet für diesen oder jenen Sinn, als ob er den andern ausschlösse; wir wollen aber doch beisammen lassen, was Gott in der heiligen Sprache zusammengefügt hat. Ja wenn diesmal sogar die profane Rede, welche das Wort darreichen mußte, noch die Tiefe der Zusammenfassung von Geben und Wiedergeben, Wirkendem und Gewirktem bewahret hat, also daß χάρις, gratia wie die Huld so den Dank, dazu noch die Anmuth, Holdseligkeit des mit Huld Erfüllten bedeutet — sollte der heil. Geist, der so ungern spaltet und vereinzelt, für Vollbegriffe manches Wort lieber neu sich prägt, nicht dasselbe meinen, wo die Fülle hingehört? Freilich die einzelnen Beziehungen der umfassenden Ausdrücke treten je nach Zusammenhang verschieden hervor, und so ist auch hier das Nächste die erste Gnadenerweisung (wie gleich V. 7. anknüpft), der Anfang der zu vollziehenden υἱοθεσία, mithin das Annehmen, für lieb und angenehm Erklären der Sünder. Aber wenn nun dies ἐχαρίτωσε dennoch mit χάρις zusammen (wie εὐλογήσας ἐν εὐλογίᾳ zuerst) wieder so mittheilend, ausgießend aus Gottes Wesen in uns lautet — so ist gewiß das Weitere zugleich darin andeutend beschlossen. Dies fühlten die beiden alten Versionen, daher die Vulg. lieber ungeschickt ein gratificavit nahm [1]),

1) Gewiß nicht im Sinne des allgemeinen, flachen beneficiis affecit, welches die dürre Observation hier setzt.

der Syr. völlig treffend umschrieb: seine Gnade, die er über uns ausgegossen hat [1]). Das ist nun im Anfang das charos (oder gratos) reddidit des Erasmus, doch weiter folgend sofort (wie Luth. wahrscheinlich unbewußt daran streift) ein wirkliches Angenehm-machen, d. h. mit vor Gott lieblicher, angenehm und holdselig wiederscheinender Wohlgefälligkeit begaben. Das Verbum (der späteren Gräcität gehörig) steht im N. T. [2]) außer hier nur noch Luc. 1, 28., wo unsres Bedünkens ganz gewiß Beides vereinigt gilt: Maria ist vor Gabriels Augen als die Begnadigte auch voll Gnaden oder Huld, holdselig und lieblich zu schauen. (Auch nicht zu verachten des Grot. Wink: Maria ecclesiae gerebat imaginem!) Hiernach erkenne man doch, daß die Deutung des Chrys. οὐ μόνον ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους ἐποίησεν — was dann weiter χαριέντας heißt — wirklich dazugehört, sobald sie sich nur nicht wieder einseitig an die Stelle des, dies erst wirkenden ersten Begnadigens drängen will. Meint Harleß, das Wort dürfe hier „durchaus keine Beziehung auf Erleuchtung (ein freilich sehr unpassender Ausdruck), Heiligung, kurz auf eine innerliche Umänderung des Menschen" haben, so ist das wieder die ein- für allemal stark von uns abzuweisende Einseitigkeit, welche der Tiefe des biblischen, auch paulinischen Ausdruckes und Zusammenhanges nicht Genüge thut, mit falsch abstrakter Scheidung den lebendigen Grund und Anfang der Heiligung in der Rechtfertigung verkennt, anstatt aus der Schriftsprache die über den spaltenden Systemen stehende höhere Einheit des Wahren in der katholischen Lehrweise mit dem Protestantischen zu erkennen.

Abermals natürlich wird beigefügt das „in Christo", und zwar dafür diesmal: in dem Geliebten [3]). Denn die Liebe des Vaters, welche V. 5. als Grundbegriff des Ganzen dastand, ist zuerst nur die ewige zum ewigen Sohn seiner Liebe, an dem als dem Mensch gewordenen er dann sein Wohlgefallen hat, wie bei der Taufe am Jordan bezeugt wird — um dies auf uns überzutragen, wie unsere Taufe als Einpflanzung in diesen Geliebten zuerst vermittelt, wie von da uns immer voller zugeeignet wird. Obgleich Gott, wie anderwärts gesagt ist, auch

1) Ob wir ἐν ᾗ lesen oder (wie V. 8.) die Attraktion ἧς für ἥν (die uns jedoch nicht so leicht entstanden gilt), ist am Ende kaum von Bedeutung. Das Letztere würde freilich stärker bezeichnen, was wir meinen; doch kann allerdings auch das ἐν dem ἐν ἀγάπῃ entsprechen, wiewohl es wieder neben ἐν τῷ ἠγαπημένῳ sich nicht recht schickt.

2) Sonst Sir. 18, 17. ἀνὴρ κεχαριτωμένος ein holdseliger Mann — Kap. 9, 8. im Cod. Al. statt εὔμορφος — Symmach. Ps. 18, 26. für הִתְחַסֵּד sich gnädig erzeigen.

3) Das Zusetzen des Pronomens oder gar des υἱός, filius ist offenbar nur erklärende Glosse.

uns, auch die ganze sündige Welt geliebt hat und liebet, so doch nur in dem Sohne, den er uns schenkt, vermittelt. Was zwischen Vater und Sohn unmittelbar und eigentlichst Liebe ist (Joh. 17, 24.) — wird, wie Beng. richtig bemerkt hat, als Gnade auf uns übertragen, und es ist und bleibt ein eben sowohl zurechnendes als zugleich schenkendes Begnadigen, daß durch Einpflanzung in diesen einigen Geliebten dieselbe Liebe des Vaters, die in ihm ist, nun auch in uns ihre Wohnung aufschlägt. (Joh. 17, 26.) Dies real zu verstehende ἐν [1]) ist der Anfang und Grund für die υἱοθεσία, durch deren fortgehende Vollendung wir zuletzt wirklich heilig und unbefleckt werden können und sollen.

So hat der Ap., das ἡμᾶς „im Namen aller je und je Gläubigen sprechend," einen ersten Gedankenkreis geschlossen, worin des Vaters Rath ganz und gar voransteht, das der Erwählung und Verordnung gemäße Begnadigen (wiewohl es die geschenkte Fülle schon in sich trägt) doch im Anfange der wirklichen Erlösung, Versöhnung, Sündenvergebung (daher ἐχαρίτωσεν Praet.) als das ersterreichte Ziel der Ausführung des Rathes erscheint. Nun kann er neu anhebend näher zum Sohne rücken, und mit ἐν ᾧ die ganze Kette von Relativis bis V. 14. fortführen. Denn, mit der Schleiermacher'schen Formel zu reden, das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche ist allerdings voran abhängig von seinem Verhältniß zu Christo, nicht umgekehrt. Nur die in Christo sind — nur eine Gemeinde in Christo — das muß zu allererst festgestellt sein!

V. 7. In welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Uebertretungen, nach dem Reichthum seiner Gnade.

In welchem — hiemit also beginnt der neue Gedankenkreis, welcher näher nun die wirklich aufgerichtete Haushaltung und Anstalt im Sohne vor uns entfaltet, bis V. 12. In der bisherigen dreifachen Doppelreihe der Begriffe, wiewohl von Ewigkeit her das ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ gilt, zielte doch Alles noch, vom Liebesrathe des Vaters her gefaßt und geschaut, auf Christum hin; selbst im dritten Gliede, welches natürlich, um die Kette zu verbinden, den Anfang der Ausführung als das Ziel des Rathes hinstellte, so den Uebergang zum Folgenden enthielt, wies ἐχαρίτωσεν auf die ewige Gnade, ἠγαπημένος auf die ewige Liebe zwischen Vater und Sohn zurück, ja das ἐν dabei war zugleich ein zur vollen Einpflanzung in diesen Geliebten weisendes, bahnbrechendes εἰς. Nun aber thut sich die angebrochene, mit lauter Erfüllungen fortgehende

1) Nicht bloß um des Geliebten willen sind wir begnadigt, sondern auch nur in ihm, d. h. sofern wir kraft des Glaubens in ihm leben und weben. Matthies.

Fülle der Zeiten und mit ihr die Oekonomie des Sohnes auf, nun gibt's ein ἔχομεν! Wieder drei Grundbegriffe, in denen sich diese Oekonomie gründet, fortführt, vollendet: den Anfang macht und den Grund leget die Erlösung im nächsten Sinn, wo sie gleich Sündenvergebung erscheint (obwohl damit freilich der volle Sinn des Wortes noch nicht erschöpft ist); den Fortgang vermittelt die überschwängliche Mittheilung der Gnade zur Weisheit und Erkenntniß; der Abschluß (als theils bereits im Haupte vorhanden, theils noch in den Gliedern zu vollziehen) zeigt sich in der Zusammenfassung, ἀνακεφαλαίωσις, wodurch dann erst nach allen καιροῖς die οἰκονομία eine ausgeführte, aufgerichtete sein wird. Wiederum ähnlich, wie bisher, treten zu diesen drei großen Worten drei gegenüber stehende Bestimmungen, zwar nicht mehr (wie vorhin) grade sämmtlich Zweck oder Ziel anzeigend, aber doch wieder ähnlich zurückführend in ihrem Zusammenhange. Erlöset sind wir nach dem Gnadenreichthum: d. h. nichts Anderes, als dazu, daß dieser ganze Reichthum in uns mittheilend ausgebreitet werde — mithin darin wieder voran das Ziel dem Grunde gegenüber. Die überschwängliche Mittheilung widerfährt uns zur Erkenntniß des Geheimnisses seines Willens, des neuen Geistesgesetzes in Christo, wonach Alles durch die Gnade in Ihm zu Stande gebracht wird bis zur Vollendung: das ist der uns aufgethane Weg. Endlich diese vollendende ἀνακεφαλαίωσις geschieht — nach V. 11. 12. (was durchaus nicht davon zu trennen!) auf den Grund und geschichtlich entwickelnd aus dem Grunde der in Israel, dem Erbe Gottes, bereits vorhandenen Verordnung für Christum und in Christo. Damit ist die Oekonomie des Sohnes (welche auch den alten Bund begreift) mit Bezug auf den zu erfüllenden Typus des Landes und Reiches Israel wieder in Gottes Rath und Vorsatz zurückgeführt; es kann jetzt abschließend als Drittes folgen, wie der heilige Geist für Heiden und Juden eine Wahrheit und Wirklichkeit gebracht, es den glaubenden Einzelnen zugesichert hat [1]).

In welchem wir haben: das erste Präsens der ganzen Rede, mit großem Nachdruck! Wer sind die Wir? Die Gemeinde der Glaubenden; sobald wir es glauben, ist's unser, und freilich davon handelt sich's jetzt, vom wirklichen Empfangen und Besitzen im Sohne, in dem die Erlösung als vollbracht vorhanden ist. Dennoch ist, nach der zwiefachen Fassung der Gemeinde, welche den ganzen Brief durchzieht, nicht ganz auszuschließen die Versicherung, daß jedes getaufte Glied derselben schon

1) Wenn der geneigte Leser schon auf die tabellarische Darstellung am Schluß des Buches blicken will, wird es zum Verständniß helfen; die dort eingeflochtene typische Parallele werden wir bei V. 14. angelangt rechtfertigen.

habe, selbst wenn es noch nicht durch den Glauben angeeignet hätte. Wie wir jetzt den Getauften mit Recht Beides predigen: Siehe du hast die Erlösung in Christo — dann auf diesen evangelischen Grund hin mahnen und prüfen: Hast du sie wirklich? [1]) Einerseits hat Olsh. Recht, das ἐν ᾧ so zu betonen: „Sein Werk ist untrennbar von seiner Person; wir haben die Erlösung nicht in seinem Werke ohne seine Person, sondern in seiner Person, die lebendig eins ist mit seinem Werk." Anderseits freilich soll, was Er für uns ist, auch in uns ein wirkliches ἔχειν werden. Erlösung, Loskaufung, ἀπολύτρωσις ist der große Schriftbegriff, der hier (mit dem Artikel) vorausgesetzt wird und den wir nicht ganz neu besprechen können — denn wie kämen wir sonst in unsrem Briefe weiter, ohne die ganze Bibel mit hinein zu nehmen? Nur so viel sei gesagt: Flatt's erklärender Beisatz „vom Uebel" ist lange nicht erschöpfend oder genau genug, sondern es heißt richtiger: losmachende, loskaufende Befreiung von aller uns rechtmäßig leider beherrschenden bösen Macht, die uns von Gott trennt, unsre (Heiligkeit und) Seligkeit hindert. (Wie Passav. gut hervorgehoben hat.) Nun ist dieselbe zwar, insofern sie Christus faktisch erworben und vollbracht hat, mit Ihm und in Ihm auch schon ganz unser, d. h. unser ἔχειν im Glauben ist nicht bloß ein „fortwährendes Empfangen", was ja der Fülle des die Heiligkeit schon in sich tragenden rechtfertigenden Glaubens Eintrag thäte; dennoch aber gilt es ein fortgesetztes Nehmen und Schöpfen aus dem reichen Schatze, welchen vielmehr das große Wort Erlösung in sich schließt. Abermals ein uns zugeeignetes Anfangswort, dessen ganze Wahrheit noch rückständig bleibt! Wir sehen uns außer Stande, mit Harl. dies große Wort auf die Sündenvergebung zu beschränken und nach dem Scheine des nächsten Zusammenhanges hier, mit Verkennung des viel weiteren und tieferen, zu behaupten: daß hier ἀπολύτρ. und ἄφεσις τῶν παραπτ. schlechthin einerlei sein müsse. Ja wir halten es für eine undankbare Mühe, so das Schriftwort auf unser System zu reduciren, schon Alles in das Erste zu legen, das weiter Treibende der Bibelrede gleichsam wegzuschneiden. Allerdings, ἄφεσις [2]) ist nicht mit der Berlenb. Bibel für „Wegnehmung" zu erklären, wogegen παραπτώματα, einzelne vergangene Thatsachen, entscheidet. Aber erlösen heißt überall in der Schrift noch viel mehr als Ver-

---

1) Das ahnt, obgleich er es nicht deutlich als für die Gemeinde geltend entwickelt, B.-Crusius: "Ἔχομεν ist gleichgültig, ob wir es nehmen — wir besitzen schon!

2) Verschieden von πάρεσις Röm. 3, 25. Kein bloßes Uebersehen auf die künftige Erweisung der Gerechtigkeit hin, sondern das eigenthümlich wirkliche Gut des N. T. seit Matth. 26, 28. (siehe unsre Reden Jesu VI, 157.), bei Paulus außer hier und Kol. 1, 14. (wo ἁμαρτιῶν wechselt) noch Hebr. 9, 22. 10, 18.

gebung der Sünden verschaffen, umfaßt die ganze Rettung, Frei= und Losmachung von Allem, was abgethan werden muß, bis zur vollen Seligkeit. So sind wir errettet vom zukünftigen Zorn, 1 Thess. 1, 10. — von der gegenwärtigen argen Welt, Gal. 1, 4. — von der Gewalt der Finsterniß, Kol. 1, 13. — erlöset von aller Ungerechtigkeit, Tit. 2, 14. — auch vom eiteln Wandel nach väterlicher Weise, 1 Petr. 1, 18.[1]) Die volle ἀπολύτρ. wie die volle υἱοθεσία bleibt nach Röm. 8, 23. noch ein Gegenstand hoffender Erwartung. Daß es an unserem Orte hier der Ap. eigentlich nicht anders meint, sehen wir hernach in V. 14. klar bewiesen, wo er von der dem ἀῤῥαβών entgegengesetzten ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως redet, ganz wie Tit. 2, 14. Folglich hat er nicht ohne Grund das umfassende Wort vorangestellt, zu dem wir im Christum ergreifenden Glauben schon ein freudiges ἔχομεν sprechen, und nimmt nun zunächst das Erste heraus: die Vergebung der Sünden, weil es von diesem Anfangspunkte sicher, ja nothwendig immer wieder durch diesen bis zum Ziele der Herrlichkeit gehet. Rieger: „Hat man an Ihm einmal die Vergebung der Sünden, so hält nichts mehr den Ausfluß alles übrigen geistlichen Segens auf" — wenigstens kann und soll es bei Allen so sein. Auch gut v. Gerlach: „Die Erlösung besteht zunächst und vor Allem in der Vergebung der Sünden; von dieser Grundbedingung geht Alles aus, dadurch wird uns der Zugang zu allen göttlichen Gnadenschätzen erst wieder eröffnet. Und zwar nicht Einmal bloß, auch im Fortgange des christlichen Lebens muß immer wieder auf's neue die ganze Wiederherstellung des Menschen auf die täglich wiederholte Vergebung sich gründen." Man sehe Jes. 33, 23. 24. die Kraft aus diesem Grunde, sowie 2 Petr. 1, 8. 9. die Faulheit und Unfruchtbarkeit aus dem Vergessen und Verlieren desselben.

Daß uns Christus erlöset hat durch sein Blut als das λύτρον, dies Eine, Köstliche, das für alle die vielen παραπτώματα nicht nur gilt, sondern auch nach Hebr. 9, 12—14. sofort als Blut der Besprengung die Reinigung zur ewigen Erlösung wirkt, darüber wollen wir weiter nicht abschweifen; erinnert sei nur daran zum vorläufigen Winke für den typischen Hintergrund der ganzen Exposition (die mit einem Korrelat zu Abrahams „Erwählung" anhob), daß auch in der vorbildlichen „Erlösung" aus Egypten sogleich zum erstenmale das Blut des Lammes hervortrat.

---

1) Denn Christus hat sich für uns aufgeopfert, wie Pfenninger im Eph.Br. umschreibt: „um die Tilgung und Vergütung alles Uebels, das wir uns mit unsern Vergehungen zugezogen haben, zu Stande zu bringen." Erst das ist sogar die ganze Wegnahme der Strafe, weil sich ja die Sünde in uns mit dem Verderben des Weitersündigens gestraft hat.

Wichtig und recht zu verstehen ist ferner der Beisatz: nach dem Reichthum[1]) seiner Gnade, denn eben damit deutet (nach unsrer Disposition vorhin) der Ap. sogleich wieder an, daß noch mehr dahinter sei, daß in der Erlösung ein Schatz weiterer Gaben aufgethan werde, der über die erste Sündenvergebung hinausgehet. (Das Zweifältige Jes. 40, 2., auch Ende des Streits, des Knechtsdienstes, der Mühe.) Darum ja wird nun V. 8. 9. nicht bloß bei der Vergebung stehen geblieben. Passavant: „Wir haben in dieser Gnade nicht nur Erlösung von Elend und Fluch, nicht nur Vergebung — wir finden in ihr die Freiheit, die Herrlichkeit, das Erbe der Kinder Gottes, die Krone des ewigen Lebens." Wobei er sehr passend an 2 Kor. 8, 9. erinnert. Ja wohl, das Alles findet (nach V. 18. hernach) das erleuchtete Verständniß in dem kräftig wirkenden Willen der uns gänzlich erlösenden Gnade.

V. 8. 9. Welche er überfließend gemacht hat auf uns in aller Weisheit und Klugheit, indem er uns kundgethan das Geheimniß seines Willens, nach seinem Wohlgefallen, das er sich (bei sich selbst) vorgesetzt hatte.

Das περισσεύειν ist jedenfalls eine, den Anfang des Erlösens, die Sündenvergebung nun weiterführende reale Mittheilung des überschwänglichen Reichthums der Gnade, denn so nur entspricht es der Ordnung, der gefundenen, welche wieder vom Grundlegen durch den ferneren Weg zum Ziele führt. Das Wort kommt sonst auch mit intransit. Bedeutung vor, und so nehmen Syr. und Vulg. es, dazu noch ἧς als Nominativ von der Gnade: quae superabundavit. Aber wenn schon eine Attraktion des Nom. kaum vorkommen möchte, so muß hier wegen des daran hängenden γνωρίσας (wie Rück. bemerkt) jedenfalls Gott Subjekt des Satzes bleiben. Dann könnte man immer noch mit Calv. das Verbum intransitiv lassen: qua redundavit in nos[2]) — doch liegt neben γνωρίσας, und weil ja doch der Reichthum der Gnade als ein uns anzueignender gedacht ist, am nächsten, was jetzt fast alle Ausleger annehmen: περισσ. hier aktiv zu fassen, wie es auch 2 Kor. 4, 15. 9, 8. 1 Thess. 3, 12. sich findet. Und nun auch nicht (wozu denn so beschränkend?) mit Erasmus: de

---

1) Ob mit Lachmann τὸ πλοῦτος gelesen wird, ist einerlei. Hernach V. 18. läßt er selbst ὁ πλοῦτος, obgleich Kap. 2, 7. 3, 8. 16. wieder beide Lesarten sich finden. Auch Röm. 9, 23. τὸν πλοῦτον. Das Wort ist dem Paulus besonders lieb. Die Var. χρηστότητος mag aus Röm. 2, 4. geflossen sein.

2) Oder gar mit Piscator: copiose se effudit, sich selbst überschwänglich mitgetheilt.

qua ubertim nobis impartivit — sondern ein volles ἦν, schon Theophylakt: ἀφθόνως ἐξέχεεν. Merkwürdig ist sofort, daß als nähere Bezeichnung dieser mitgetheilten Gnadenfülle, die der Sündenvergebung folgt (wie wir sehen) doch auffallend — ein bloßes Wissen gesetzt zu sein scheint. Oder wäre σοφία καὶ φρόνησις gar nicht das uns Mitgetheilte, sondern adverbial auf Gott zu beziehen? Auch so hat man ausgelegt, Hier. Chrys. Theod. und Neuere nach ihnen haben's gar zum folgenden γνωρίσας gezogen, was als ungeschickte Stellung und Häufung so lange abzuweisen bleibt, als wir Besseres finden [1]). Aber auch mit ἐπερίσσ. verbunden können wir den Ap. unmöglich dahin verstehen, daß er von der darin bewiesenen Weisheit und Einsicht Gottes rede [2]). Mag Rück. sich für den „ächt paulinischen Gedanken" entscheiden: „Gott habe mit höchster Weisheit und Einsicht seine Gnade über uns walten lassen" — so hat das doch Harl. (dem wir mit Olsh. Recht geben) gründlich widerlegt. Schon πάσῃ paßt nehmlich durchaus nicht auf Gott, man darf nicht unbefugt summa dafür setzen; wohl kann gesagt werden, alle, jede mögliche Weisheit sei in Gott, aber nicht auch von ihm, wie von Menschen, er habe etwas in oder mit aller Weisheit gethan, weil sich das bei ihm von selbst versteht. Dagegen, fügen wir bei, dies ἐν πάσῃ (wie V. 3.) ja die deutlichste Bezeichnung des uns reichlich mitgetheilten Reichthums, die unmittelbarste Nachweisung des περισσεύειν enthält. Eben so stimmen wir ganz ein, daß φρόνησις nicht von Gott gesagt werden kann, denn es ist noch etwas Anderes als γνῶσις Röm. 11, 33. und eignet stets nur (in seinem an sich sogar zweideutigen Sinne) dem menschlichen φρονεῖν. Endlich haben wir Kol. 1, 9. die entscheidende Parallele für des Ap. Gedanken, wo σύνεσις abwechselt und πνευματική dabeisteht [3]).

Also Gott hat uns die Gnade widerfahren lassen in oder als Weisheit und Klugheit, so daß wir nun durch dieselbe weise und klug sind. Im Allgemeinen ist so viel klar, daß diese Einsicht, Erkenntniß oder wie man's nenne kein unfruchtbares Wissen sein soll (als welchem die ganze Schrift keinen Werth beilegt), daß namentlich hier nach unsrer Ordnung wieder vom uns gezeigten, aufgethanen Wege, nachdem wir grundlegend zuerst die Vergebung empfangen haben, die Rede sein muß. Wie Gott seinem

---

1) Flatt meint wohl, das entspreche dann dem ἐν ἀγάπῃ προορίσας, aber das ist doch sehr anders. Wir schweigen von noch größerer Willkühr, wie der Verbindung mit μυστήριον oder ἔχομεν ἀπολύτρωσιν.

2) Grot. erläuterte: Sapientiae fuit invenire rationes sanandi generis humani, prudentiae eas disponere. Aber vom ersten Rath ist jetzt schon gar nicht mehr die Rede. In den früheren Appendicibus ad Evangelia hatte er noch das Richtige.

3) Auch hier im Eph. Br. setzt der Syr. ܕܪܘܚ bei, so wie ein zweites ܣܘܟܠܐ.

erlöseten, von der Schuld, welche auf ihm wie auf Egypten lag, sühnend freigesprochenen Israel alsbald sein Gesetz offenbarte, so wird uns das Gesetz des Geistes in Christo, das Geheimniß des Willens kund. Hiernach hat Olsh. im Gedanken ganz Recht mit seiner Umschreibung: ἵνα ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει περιπατῶμεν [1]) — denn wozu sonst hat sie uns Gott geschenkt? Nur daß dem Worte nach die Schenkung hervortritt, nicht der freilich beabsichtigte Gebrauch. Wir kommen zur Frage nach dem Unterschied beider Worte, von denen wir doch nicht mit Flatt sagen wollen: es sei bloß Verbindung gleichbedeutender Worte zur Verstärkung! Daß wir auch nicht mit Krebs „theoretisch und praktisch" ohne Weiteres unterscheiden dürfen, haben wir so eben schon gesagt: der Ap. zielt hier durchaus auf Leben und Wandel, ja schon die ganze Schrift vom A. T. her kennt nur praktische „Weisheit", das N. T. unterscheidet grade so σοφία von dem verdächtigen, oft schädlichen γνῶσις. Aber eine tiefer zu fassende, ähnliche Unterscheidung innerhalb des Praktischen werden wir doch annehmen müssen, wenn wir der Zusammenstellung der zwei (sonst natürlich auch zuweilen in schwankender Synonymie gebrauchten) Ausdrücke auf den Grund gehen, so etwas wie Richter allgemein andeutet: „Klugheit ist die umsichtige subjektive Anwendung der objektiven Weisheit für sich selbst und für Andre." Denn wir sagen allerdings viel gewöhnlicher objektiv allgemein, Jemand besitze Weisheit (für das Handeln), dagegen im Einzelnen, er habe hier oder da mit Klugheit gehandelt, sich verhalten [2]). Wir wollen ohne viel Philologisiren, das wir im Rückhalt haben, sagen, wie wir es hier verstehen. Weisheit bezieht sich noch mehr (denn ein Uebergehen und Ineinanderfließen des Unterschiedes bleibt eben so unleugbar) auf die allgemeine Kunde vom uns eröffneten Geheimniß Gottes, ist ein (aus der Praxis des Glaubens kommendes, in die Praxis des Lebens treibendes) Wissen um seinen ganzen Gnadenrath im Großen, um das, was Er gethan hat. Dagegen Klugheit ist die Folge, das ὀρθοτομεῖν dieser Weisheit als Einsicht für das Geheimniß des auszuführenden Willens Gottes, bezieht sich also mehr auf das, was an uns geschieht, was die Gnade in und durch uns gethan haben will. Also die immer tiefere und speciellere Durchdringung des göttlichen Rathes, daß er in uns geschehe, wie bald in unserm Kap. V. 17—19. folgt. Hiemit stimmt auch ganz Kol. 1, 9. 10. 2, 2. 3.

---

1) Vergl. das περιπατῆσαι Kol. 1, 10.

2) Olshausen: In dem erstern Ausdruck (σοφία) bezieht sich die praktische Richtung mehr auf große, umfassende Verhältnisse, in φρόνησις und σύνεσις auf specielle Einzelheiten.

Wir schließen uns darin zum Theil an Bengel, meinen es jedoch noch anders als er, der quae Deus facit und *quae nos faciamus* mißverständlich scharf gegenüberstellt; wir sagen ja nur: was Gott objektiv für uns gethan und bereitet hat, was Er in uns, durch ein Thun unserseits hinausführen will [1]). Jenes bezieht sich auf den in der Ewigkeit rückwärts liegenden und doch im Aufschluß uns gegenwärtigen Gnadenrath als Rathschluß an sich — das Einschauen in denselben ist Weisheit; dieses bezieht sich auf seine kommende, durch uns zu vermittelnde Erfüllung — hierin sich recht verhalten ist die Klugheit der Weisheit. Wozu nun Kap. 5, 15. 17. zu vergleichen. Hieraus verstehe man nun, wie seltsam oberflächlich Rück. sagen mag: hier sei gar nicht der Ort, von diesen unserm Verstande ertheilten Gaben zu sprechen! Freilich vom bloßen Verstande soll nicht die Rede sein, wohl aber nothwendig im Uebergange vom ersten Haben der Erlösung zu dem Ziele, welches V. 10. aufstellt, von einer praktischen, fruchtbaren Erkenntniß, die vom versöhnten Herzen, vom lebendig gemachten und mit Gottes Licht erleuchteten inwendigen Menschen ausgeht. Passavant: „In der lebendigen Erkenntniß der Gedanken und Wege Gottes bekommen wir erst ein sicheres, helles Licht über uns selbst und unsere Wege, Licht von oben herab über die Bedeutung und das Ziel dieses irdischen Lebens im Angesichte Gottes und seiner Ewigkeit. Hier ist die Weisheit des Herzens, die Klugheit zum Leben." Ja wohl, hier allein ist alle wahre Weisheit und Klugheit — was in der Welt ohne Gott so heißt, ist Lug und Trug.

Das Particip γνωρίσας [2]) hängt an ἐπερίσσευσεν als nähere Bestimmung des Modus, des Weges, ganz wie vorhin προορίσας an ἐξελέξατο. Ueberhaupt bezieht sich V. 9. im Parallelismus der Entwickelung wieder auf V. 5. zurück, daher eben hier εὐδοκία und θέλημα gesondert, wiederaufsteigend sich wiederholt, als zurückweisende Zusammenfassung noch προέθετο beigefügt wird. Hier aber an ein bloßes, äußerliches Kundthun, daß wir's nun wissen, oder für den Verstand zu denken, ist selbst nur ein Mangel jenes lebendigen Verständnisses, welches der Ap. meint. Die Schrift weiß zwar von einer Predigt und einem Zeugniß für Alle zur Ueberführung, doch nur so, daß erst im gläubigen Annehmen zugleich das lebendige Verstehen folgen kann; sie weiß nichts von einer bloßen Offenbarung von Lehren, Sätzen und Wahrheiten im Sinne des alten Supra-

---

1) Am Ende kommt auch Flatt, der keinen Unterschied wollte, auf Aehnliches hinaus, nur auch zu synergistisch bezeichnet: Alles was Gott gethan hat und thun will — die Bedingungen, die wir selbst erfüllen müssen.

2) Wofür γνωρίσαι nur verwerfliche Variante.

naturalismus. Nach dem ἔχομεν und ἐπερίσσευσεν voran ist wahrlich ein inneres Oeffnen des Verständnisses durch und zu ἐπίγνωσις καὶ αἴσθησις Phil. 1, 9. gemeint; die Erkenntniß Eph. 1, 17. 18. kommt aus, bestehet in der Erfahrung der wirkenden Kraft an den Glaubenden V. 19. — ist ein γνῶναι wie es Kap. 3, 18. 19. meint. Gott macht uns kund, was er an uns erzeiget, Kap. 2, 7.[1]) Der Rath seines Willens V. 5. war bis zu dieser Kundmachung ein Geheimniß der Ewigkeiten (Röm. 16, 25. 26.), und zwar im vollsten Sinne für die Heiden (s. bald Kap. 3. und Kol. 1, 26. 27.) — denn in Israel war es wenigstens durch Weissagung und Vorbild angedeutet, obgleich es auch da wenig verstanden wurde, bis die Erfüllung und Eröffnung kam. In einem andern Sinne bleibt es, auch geoffenbaret, dennoch insofern ein Geheimniß (1 Tim. 3, 16. 9.), als theils nur die lebendig Gläubigen wahrhaft wissen bei aller sonstigen Offenheit des Wortes für die Welt, was ihnen durch Gottes Gnade widerfahren und gegeben (1 Kor. 2, 12.), theils auch für diese der innerste und oberste Grund ihrer Erfahrung und Einsicht in das Verborgene Gottes reicht, immer etwas über alle Vernunft Gehendes dabei bleibt, der Rath Gottes nun einmal nur als Gottes geoffenbarter Wille, an dessen Gränze wir uns bescheiden müssen, erkennbar ist[2]). Eben darum steht auch wieder εὐδοκία dabei, in demselben Sinne, den wir früher befestigten; doch gehört κατὰ τὴν εὐδοκίαν als nähere Bestimmung nicht eigentlich nur zu θέλημα, sondern zu γνωρίσας, bezieht sich nunmehr speciell auf die kundthuende Ausführung, wie Matth. treffend entwickelt: „so daß also die Kundthuung in einer Zeit und Weise geschah, wie sie grade Gott von Ewigkeit her wohlgefällig war, seinem allweisen freien Beschlusse am meisten entsprach, nehmlich εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος κτλ." Nur so wird der Zusammenhang zwischen V. 9. und 10. klar, darin liegt aber zugleich wieder der Beweis, daß εὐδοκία ἣν προέθετο (deutlich genug!) nicht zunächst den gnädigen, sondern den unabhängig freien Willen bezeichnet, nicht den „huldvollen Beschluß", sondern eben den erst verborgenen, dann geoffenbarten Beschluß an sich. Am stärksten endlich, ein Wort auf's andre mit steigendem Nachdruck setzend (μυστήριον, θέλημα, εὐδοκία, προέθετο), wird dies abgeschlossen

1) Wegen Kap. 3, 3. 4. (aber siehe dort auch gleich V. 8. 9.) wollte man hier wieder das ἡμῖν allein oder doch zunächst auf die Apostel, auf Paulus beziehen, was aber nach allem von uns über das Ganze Gesagten keines Wortes mehr zur Widerlegung bedarf.

2) The gracious scheme of salvation by faith which depends on his own sovereign will alone. This was but darkly discovered under the law, is now totally hid from unbelievers, and *has heights and depths* which surpass all the knowledge even of true believers. Wesley.

durch ἐν αὐτῷ oder αὑτῷ, jedenfalls auf Gott den Vater, das Subjekt der Verba (und Substantiva χάρις, θέλημα, εὐδοκία) bisher, zu beziehen. Zwar ist alt [1]) und viel vertheidigt (zuletzt wieder von B.-Crus.) die Meinung, welche auch hier wie V. 4. 6. ein abermaliges ἐν Χριστῷ verstehen will (weil allerdings, wie man sagen könnte, grade in diesem ἐν das μυστήριον θελήματος liegt). Aber wir müssen anerkennen, was Rück. und Harl. dagegen aufstellen: es sei doch die Beziehung eines bloßen αὐτῷ auf das αἵματος αὐτοῦ V. 7. dann gar zu entfernt; ja es sei (nach Zachariä) gradehin unmöglich, zu lesen, Gott habe in Christo den Vorsatz gefaßt — V. 10. Alles in Christo zusammenzufassen! Dagegen, wie Rück. sehr anschaulich ausdrückt, paßt ἐν αὑτῷ im Sinne von αὑτῷ um so besser, als ja von einem Geheimniß die Rede ist, d. h. von etwas, das Gott bisher bei sich behalten hatte [2]). Das ist mithin auch keineswegs „pleonastisch nach hebr. Sprachgebrauch“ (Flatt), sondern eben so bedeutsam, wie 1 Kor. 7, 37. in der die Willensfreiheit stark hervorhebenden Rede, hier noch dazu mit Opposition zum Kundmachen des bisher in Gott Verborgenen.

„Die ganze paulinische Theologie“ — so schrieb einst Kleuker — „beruhet hauptsächlich auf dem, was er das göttliche Geheimniß, und dessen Ausführung die Oekonomie Gottes nennt. Kein Apostel spricht mit dem Schwunge und der Fülle des Geistes von diesem weisen und erbarmungsvollen Vorsatze Gottes, wie Paulus, dessen Offenbarung in der Ausführung ihn begeisterte, so oft er daran dachte.“ Wir wollen ferner, damit wir den Grundgedanken unseres Briefes, die Kirche nicht vergessen, uns an diesem Orte darauf besinnen, wie jetzt, seit die große Offenbarung erfolgt [3]) und ihr Inhalt, obgleich ihn der heil. Geist immer neu in den Herzen der Gläubigen aufschließt, doch zugleich prototypisch, kanonisch in der apostolischen Schrift niedergelegt ist (Röm. 16, 25. 26. meint offenbar die neutestamentlichen Schriften!) — wie jetzt von keinen Mysterien mehr die Rede sein darf nach heidnischer Weise, von keiner irgendwie

---

1) Nicht bloß die Vulg. in eo, auch Syr. umschreibend: ܕܢܣܥܘܪ ܒܗ ut peragat in eo., Luth. vollends falsch: und hat dasselbige hervorgebracht durch ihn.

2) Stolz übersetzt: bei sich festgesetzt — Goßner: bei sich beschlossen.

3) Wovon der Brief an Diognetus, jenes köstliche Denkmal urchristlicher Anschauung, so schön schreibt: Ἐν ὅσῳ μὲν οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν ἐδόκει. ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ᾽ ἅμα πρόεσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ, καὶ ἰδεῖν... ἦσαι· τίς ἂν πώποτε προσεδόκησεν ἡμῶν; πάντ᾽ οὖν ᾔδει παρ᾽ ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομικῶς.

geheimen Mittheilung oder Tradition, deren Pforte nicht zugleich allem Volk offen stände, nach der Weise des A. T. Der Charakter der christlichen Kirche ist Offenheit und Oeffentlichkeit im höchsten Sinne des Worts. Was Petersen [1]) mit Recht gegen die normative Autorität des Katholicismus außer der Schrifturkunde (was auf zwei Kirchen, esoterisch und exoterisch hinführe) geltend macht und sagt: „Es soll ja, nachdem einmal durch die Tradition der Apostel die absolute Wahrheit, das Mysterium geoffenbart worden, jedwedes exoterische Verhältniß in der Kirche aufgehoben sein; nur die Welt, insofern sie sich der Kirche gegenüber hält, ist noch exoterisch, alle Glieder der Kirche aber sollen Esoteriker sein." Ja wohl, sie sollen und können es Alle, nach dem Reichthum der Gnade, welcher in jedem nicht zurückbleibenden, nicht wieder träge sich selbst aufhaltenden Gläubigen, einmal zugeeignet und eingepflanzt, weiter wirket alle Weisheit und Erkenntniß. Dazu geschiehet solches eben auf dem Wege der Gnade, vom Einen Haupte des Leibes und Hohenpriester seines Volkes her, durch den Geist, auf dem Grunde des Evangeliums, der Sündenvergebung. Also tritt die neue Oekonomie und Anstalt der Kirche, von welcher sogleich V. 10. reden wird, auch darin mit ihrem γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος der alttestamentlichen Gesetzgebung, mit ihrer ganzen Einrichtung und Verfassung der alttestamentlichen Voranstalt entgegen, daß hinfort, gegen allen Katholicismus, keine gesetzliche Aeußerlichkeit des Ortes, der Form oder Gemeinschaft mehr gilt, Christus weder selbst noch durch die Apostel irgend etwas dergleichen eingerichtet und festgesetzt hat. „Eine lebendige Theodidaskalie hat begonnen, nicht um wieder in eine äußere, symbolisch-nomistische Theokratie überzugehen, sondern um das Mittel der innern Theokratie des heil. Geistes zu werden [2])." Ein Apostel betet für die Gemeinde, wie V. 17. folgt, lehrt und ermahnet aus Preis und Bitte seines apostolischen Betens heraus, herrscht aber nicht, baut keine ewigen Formen, treibt und übertreibt nicht die äußere Erscheinung der sich tief innerlich ihrem Ziel entgegen gestaltenden Kirche. Diese Gedanken werden uns allgemein vorbereitet haben für den erhabenen Satz, welchen der Ap. nunmehr ausspricht, indem er zuerst V. 10. die Ausführung des göttlichen Vorsatzes in einer bis zum letzten Ziel hinführenden Anstalt zeigt, sodann V. 11. 12. dieselbe fest mit dem in Christo für Christum zuvorverordneten Israel als Gottes Erbtheil, als dem einzigen geschichtlich-äußerlichen Grunde, den Gott selber gelegt und in's Geistliche verklärt hat, zusammennimmt.

---

1) Lehre von der Kirche, I. 189. 190.

2) Nitzsch gegen Möhler, S. 197.

V. 10. Zur Anstalt (Haushaltung) der Erfüllung der Zeiten, (unter Ein Haupt wieder) zusammenzufassen Alles in Christo, was in den Himmeln und was auf der Erde ist, in Ihm.

Οἰκονομία hier ein merkwürdiges Wort! Zuerst steht es Luc. 16, 2. 3. im ordinärsten Sinne von Geschäft und Amt eines Haushalters, Verwalters über Geld und Gut; dann höher übertragen vom apostolischen Amte Eph. 3, 2. Kol. 1, 25. (s. jedoch hernach zu 3, 2.) 1 Kor. 9, 17. Denn die Apostel sind ja Haushalter, Verwalter, Ausspender der Geheimnisse Gottes 1 Kor. 4, 1. — welche letztere Stelle schon mit der hiesigen in gewisser Verwandtschaft erscheint. Endlich Eph. 3, 9. (nach V. 2.) sofort wieder in der erweiterten, gesteigerten Bedeutung wie hier, und so nur noch 1 Tim. 1, 4. (Auffallend unvermittelt für den Zusammenhang dort, vielleicht nicht ohne Bezug auf unsern früher geschriebenen Brief.) In diesem letzten Sinn bezeichnet offenbar *οἰκονομία* eine wieder in höherer Einheit gedachte Zusammenordnung und Zusammenwirkung vieler Aemter und Verwaltungen, als in Einem großen Hause nach gleicher Vorschrift und Führung. Man kann auch sagen: die ganze, im Großen zusammenstimmende Einrichtung zum Ausführen eines gefaßten Planes, denn das Wort kommt wirklich für sich so von der Ausführung, Verwirklichung einer Sache vor [1]). Theophyl. erklärt *διοίκησις*, Phavor. *χρηστὴ καὶ ἐπωφελὴς διοίκησις*. Das Wort umfaßt also Plan, Weise, Einrichtung, Anstalt eines ordnenden Regierens, Verwaltens, Austheilens, nur nicht grade bloß das Letztere. Bei diesem zu einseitig blieb die Vulg. stehen mit ihrem dispensatio, während die Peschito wenigstens besser, etwas allgemeiner durch ܡܕܒܪܢܘܬܐ sich zu helfen suchte; Luther vollends beschränkte dies dispensare der göttlichen Gnadenschätze nach seiner vorherrschenden Anschauung auf das Predigen, was jedenfalls falsch, indem zur Ausführung des *μυστήριον τοῦ θελήματος* noch viel mehr als dies allein gehört [2]). Vom *γνωρίζειν* war schon die Rede, jetzt schreitet offenbar der Gedanke weiter. Von Plan und Anordnung eines geregelten, vertheilenden Ausführens gehet freilich der Zusammenhang zunächst aus [3]),

---

1) So in der von Raphel. aus Polyb. lib. V. beigebrachten Stelle: *ταχεῖαν ἐλάμβανε τὸ πρᾶγμα τὴν οἰκονομίαν*, die Sache kam bald zu Stande. Womit man vergleichen könnte unsre Redensart: Machst du nicht Anstalt dazu? Wird etwas daraus?

2) Grot. ähnlich: ut suo demum tempore id *publicaret*, dispartiretque inter Judaeos et gentes. Est similitudo sumta a familia, in qua paterfamilias, aut aliquis ejus loco, ex cella depromta dimensa dat singulis.

3) Wie Theod. Mopsv. zur Stelle: *ἐπειδὴ κατὰ τάξιν πάντα οἰκονομεῖσθαι ἔδει* — wobei er aber nicht siehet, daß aus den folgenden Worten des Apostels noch

aber gewiß begreift nun der Gedanke zugleich die objektiv dazu hingestellte Einrichtung und Anstalt: dies letztere Wort bleibt wohl der passendste Ausdruck zum Uebersetzen, die Erweiterung des Aemter-Komplexes anzeigend, wenn wir nicht gradezu Haushaltung beibehalten wollten.

Wie hängt nun das Wort durch εἰς mit dem Vorigen zusammen? Cod. A. hat erklärend κατά dafür gesetzt, und recht verstanden mag das als Erklärung etwa gelten, aber es gilt doch das εἰς genauer zu verstehen. Bengel's Konstruktion mit γνωρίσας liegt zu weit ab, gibt auch einen unklaren, ungenügenden Gedanken, wie er denn selber den Sinn dieser Konstruktion gar nicht weiter ausdrückt. Gegen des Erasm. usque ad hat Harl. alles Richtige gesagt: mit προέθετο wäre es widersinnig, von einem Vorsatz bis auf eine Zeit zu reden, weil ja dann grade der Vorsatz aufgehört hätte; dagegen auf ἀνακεφαλαιώσασθαι voraus bezogen sei der terminus ad quem wo möglich noch widersinniger; nur wenn man mit Calv. προέθετο als apud se retinuit fasse, habe das usque Sinn, aber jenes könne man eben durchaus nicht. Alles ganz wahr; wir verstärken es noch durch unsre (bald zu entwickelnde) Behauptung, daß hier im πλήρωμα τῶν καιρῶν gar kein einmaliger terminus ad quem, sondern eine wieder viel Zeiten umfassende lange Periode liegt. Vom bloßen „Ablauf einer bestimmten Zeit" ist nicht die Rede, und ein bloßes, flaches „in Ansehung," in Betreff der dann eintretenden Einrichtung (wie Flatt wollte) sind wir bei dem Ap. nicht gewohnt. Wir sind also mit Olsh. einverstanden: „εἰς bezeichnet das Ziel, auf welches hin sich die πρόθεσις Gottes bezieht" — was auch unsrer trichotomischen Fassung der Gedanken ganz entspricht. Denn wiewohl die Anstalt und Oekonomie Gottes im Sohne selbst wieder als der vermittelnde Weg erscheint [1]), so nimmt doch dieser Begriff hier in V. 7—12. die dritte Stelle ein. Eben so richtig Harleß: es bezeichne den Hinblick worauf — Gott habe seinen Beschluß gefaßt im Hinblick auf diese Veranstaltung und Einrichtung. (Also gewiß nicht verkehrt: in dispensatione.) Wir werden sogleich näher einschauen, wenn wir zum Folgenden schreiten, zu der genitivischen Bestimmung und näheren Umgränzung dieser Anstalt. Die von Rosenmüller nach Koppe gegebene Auflösung: τοῦ ποιεῖσθαι ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν τὴν οἰκονομίαν ταύτην — ist voran viel zu flach, indem dadurch die merkwürdige Zusammenfügung unerklärt bleibt. Aber sie bleibt am Ende gleich sehr undurchdrungen bei der leider, seltsam fast alle Ausleger beherrschenden Annahme, wonach hier πλήρ. τῶν καιρῶν ganz dasselbe sein

---

ein Mehreres folgt. Der Apostel würde sonst auch bloß gesagt haben, wie Bauer substituiren will: εἰς τὸ οἰκονομεῖσθαι.

1) Der Vater Alles κατὰ τὴν τάξιν καὶ οἰκονομίαν ταύτην hinausführt.

soll mit πλήρ. τοῦ χρόνου Gal. 4, 4. (wofür dann sogar zuweilen gleichmachend τῶν χρόνων citirt wird!) Da soll dann nach Chrys. πλήρ. τ. κ. der einmalige Zeitpunkt der παρουσία τοῦ υἱοῦ sein — Theodoret ohne Sorge um den Plural: τὸν ὁρισθέντα παρὰ τοῦ θεοῦ καλεῖ καιρόν — da soll der Genitiv eben bloß die Zeitbestimmung des Anfangs enthalten: als die Zeit erfüllet war. So meint Rückert: das Wort „erkläre sich leicht," und Harl. hält die Differenz im Numerus gegen Gal. 4. für unwesentlich, da ja der χρόνος viele καιρούς begreife. Aber ich meine, der Ap. wolle durch den Genitiv zu οἰκονομία schwerlich bloß den Anfangspunkt derselben bezeichnen, vielmehr die ganze fortgehende Anstalt darnach benennen, damit näher beschreiben, also Wort und Gedanke führe durchaus auf die ganze Zeitdauer dieser Anstalt, welche sich eben selbst wieder durch gemessene, vertheilte καιρούς entwickelt und vollendet. Marc. 1, 15. wie Gal. 4, 4. steht auch nur der Sing. καιρός — dagegen Kap. 2, 7. in unserem Brief (eine recht eigentlich erklärende Parallele!) heißt es, daß nunmehr erst ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις Gott seinen Gnadenreichthum an der Gemeinde der Gläubigen erzeigen, entfalten werde. Nach 1 Kor. 10, 11. τὰ τέλη τῶν αἰώνων umfaßt die neutestamentliche Zeit selbst wieder mannigfache Erfüllungen und Vollendungen. Luc. 21, 24. weiß von bevorstehenden καιροῖς ἐθνῶν. Apostg. 1, 7. verweigert der Herr seinen Jüngern, die noch rückständigen χρόνους ἢ καιρούς zu wissen; nach Apostg. 3, 20. 21. liegen wiederum καιροὶ ἀναψύξεως [1]) und χρόνοι ἀποκαταστάσεως in der Zukunft; endlich nach Paulus, wie er ebenfalls für Ephesus schreibt 1 Tim. 2, 6., soll das μαρτύριον vom Einen Mittler und Heil für alle Menschen καιροῖς ἰδίοις ergehen. Das sind doch wohl genug schlagende Parallelen dafür, um auch hier unter πλήρωμα neben οἰκονομία schicklich die fortgehende Erfüllung der noch zukünftigen Zeiten und Fristen, die Gottes Rath gesetzt hat, zu verstehen. Koppe's tempora extrema sind freilich auch nicht recht, denn die Oekonomie hat schon begonnen, aber es ist doch ein richtiges Gefühl darin. Wir können unserntheils durchaus nur annehmen, daß πλήρ. τῶν κ. eben dahin gehört, wohin — und eben so lange währt als die οἰκονομία, denn so steht es beisammen. Die große, nun angebrochene Zeit dieser Anstalt, von Gründung bis zu Vollendung der Gemeinde, hat ihre Fristen und Vertheilungen, in denen stets wieder irgend eine specielle Zeiterfüllung kommt, bis das im Haupt und Grund schon vorhandene ἀνακεφαλαιοῦσθαι wirklich für Alles vollbracht, das große Ziel erreicht, aller Beschluß wie

1) Natürlich wechselnd mit καιροῖς θλίψεως, welche sie vorbereiten mußten und auch zum Reifen der Frucht unerläßlich waren.

alle Verheißung und Verordnung Gottes aufgerichtet, hergestellt ist [1]). „Alles soll successiv offenbar (und vollbracht) werden," sagt Richter's Hausbibel ganz gut, und wir, was πλήρ. betrifft, richtiger dazu: denn alle Zeiten, die seit Christo noch kommen, sind geordnet und gemessen dazu, daß in ihnen die Erfüllung, Vollmachung, Vollendung zunehme. Im Sinne des Apostels: Wir jetzt Gläubige rühmen schon unser ἔχομεν, uns ist schon kundgethan das Geheimniß — aber von uns, weiterhin lange nach uns, wenn ihre Zeit erfüllet ist und zum Erfüllen kommt, sollen's immer wieder Andre noch empfangen und erfahren; ja wir selbst haben ein Jeglicher auch noch seine Zeiten des Wachsthums zur Vollendung. Ist das nun nicht ein ganz andrer Gedanke, passender am Platz, als das bloße Hinschauen auf die Anfangszeit der die Jahrhunderte, Jahrtausende hindurch sich erstreckenden Anstalt in Christo [2])?

Diese Anstalt hat aber nicht nur dies zu ihrer Signatur, daß sie durch ihre Zeiten geordnet (ein Wichtiges bei jedem Einzelamte schon! Luc. 12, 42.) sich bethätige, lauter Ablaufszeiten für immer neues Erfüllen oder noch fehlendes Aufrichten des von Gott Beschlossenen, Geredeten, wie lauter Lebens- und Segenszeiten des vorhandenen, sich auswirkenden Heiles nach einander bringe — das ist nur mehr die vorläufige Umgränzung des Begriffes von außen her, der sie umfassende Rahmen der Länge und Breite. Nun erst eigentlich Grund, Zweck und Ziel, erster Beginn zum Fundamente wie letzter Ausbau dieses großen Hauses Gottes, Grundgesetz alles Regierens und Verwaltens in demselben, gleichsam nach der Tiefe und Höhe! Und worin besteht das? Der Ap. spricht einen der erhabensten, inhaltreichsten, allumfassendsten Schriftgedanken aus, der freilich eben der ganzen Schrift zum Grunde liegen muß, aber doch nur noch in wenigen Stellen eben so klar als kündlich großes Geheimniß hervortritt wie hier: Alles im Himmel und auf Erden in Eins, in Einem, Einer Mittelperson zwischen Geschöpf und Schöpfer zusammenfassen. Wenn nur die Ausleger das an sich kaum Dunkle nicht so sehr verdunkelt hätten! Es handelt sich um das hier tiefsinnig angewandte, sonst ganz gewöhnliche Wort ἀνακεφαλαιοῦν. Dasselbe, zunächst von κεφάλαιον abgeleitet, heißt in der nächsten, gewöhnlichsten Bedeutung: summatim comprehendere —

1) Wir wollen darum auch nicht künstlich mit B.-Crus. πλήρ. hier wie Röm. 11, 25. für complementum nehmen: die noch übrige Weltzeit — aber dieser Ausleger hat doch, insofern er die Zukunft versteht, richtiger wieder gesehen als die „älteste und allgemeinste Erklärung."

2) Oetinger (emblemat. Wörterb. s. v. Haushaltung) hat's auch natürlich so genommen, und weiset darauf hin, daß eben das Verständniß dieser Anstalt und Haushaltung „hauptsächlich in der Erfüllung der Zeiten liege, welche noch ablaufen sollen, damit das Innere herausgesetzt und den Engeln und Geistern bekannt werde."

wenn nur die distributive, bei Vertheilung und Anordnung die Gleichheit (an oder längst welcher hin es gehet) anzeigende Bedeutung des *ἀνά* geltend gemacht wird, also verstärkendes Compos. für *κεφαλαιοῦν* eben so [1]); oder, wenn die fernere Bedeutung „wieder" gilt: summarisch wiederholen, recht eigentlich entsprechend recapitulare [2]). Also dann mannigfach sich wendend: zu einem Ganzen oder zugleich zu Ende bringen, vereinigen oder abschließen [3]). Natürlich dann auch bestimmter: ad unum caput revocare, wieder ein Ganzes machen, mithin s. v. a. erneuern. (Suid. auch *ἀνακτίζειν*.) Welche dieser Wendungen soll nun an unsrer Stelle gelten? Ohne Verständniß des Briefes und der ganzen Schrift, am Grundgedanken vorbeistreifend und in's Weite hinaus probirend, oder auch in besserem Sinne schon früh, mancherlei bei den vielfachen Beziehungen der großen *οἰκονομία* sich darbietende Anklänge verfolgend hat man so ziemlich alles Mögliche gesagt. Diese Künsteleien und Verwirrungen sind jedoch jetzt schon von Anderen so gut besprochen und meist widerlegt, daß wir, denen es mehr um ergänzendes Klarmachen des Textes unter Voraussetzung der Vorarbeiten zu thun ist, darüber kurz weggehen mögen. Die älteste Fassung findet sich beim Syrer und der Vulgata; der erstere versteht ein Wiederherstellen, Erneuern wie von Anfang her (ܡܢ ܕܪܝܫ ܠܡܚܕܬܘ) — die letztere setzt ebenfalls instaurare, wofür dann Erasmus, beide Beziehungen des Wortes zu vermitteln, bessern wollte summatim instaurare. So Cyrill. Al. *εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀναγαγεῖν* — Theodoret gradezu: *σύντομος τῶν πραγμάτων μεταβολή*, was er dann weiter auslegt von dem Wiederherstellen der ersten *ἀφθαρσία* in der *φύσις*, Wegschaffen aller *φθορά, ὀδύνη, λύπη*. Wenn nur *κεφάλαιον* s. v. a. *ἀρχαῖον* wäre und dieser sehr abgeleitete Sinn sich hier so urgiren ließe für Himmel und Erde! Unter den Neueren hat Raphel. seinen Polybius herbeigezogen und herausgebracht: die mancherlei Geschäfte Wenigen oder Einem übertragen, dadurch das Ganze abkürzen, unter Aufsicht und Leitung zusammenbringen; aber er hat *συγκεφ.* vermengt, und schon Rück. (indem er sich auf die Widerlegung bei Sturz beruft) deutet noch an, was wir deutlicher sagen wollen: daß es dem Ap. hier offenbar (wie schon Kol. 1, 20. erweist) nicht darauf ankommen kann, bloß von der Ober-

---

1) Welches im N. T. sogar Marc. 12, 4. dieselbe Bedeutung haben könnte, s. unsre Reden Jesu II, 410.

2) Wiewohl im Gebrauche das lateinische Wort mehr die Wiederholung der einzelnen Hauptpunkte, capitula meint, das griechische dagegen mehr die redactio in unum caput, *κεφάλαιον*.

3) Sir. 32, 8. wird dem Jünglinge gerathen: *κεφαλαίωσον λόγον, ἐν ὀλίγοις πολλά* — d. h. mach's kurz, fasse die Sache und dich kurz, bleibe bei der Hauptsache.

herrschaft Christi zu reden. Also das von Storr hiernach modificirte: rerum summam alicui dare, negotiis aliquem praeficere kann uns nicht genügen. Wir übergehen Anderes, Verkehrteres, und schreiten fort zu dem sichern Satze: da das Wort nur noch einmal im N. T. und zwar wieder bei Paulus Röm. 13, 9. in der einfachen, gewöhnlichsten Bedeutung vorkommt, so haben wir uns jedenfalls möglichst daran zu halten. Wir meinen auch, daß dort von einem „wieder" zusammenfassen gar nicht die Rede sei, können es nur gekünstelt finden, wie Harl. dies (für ἀνά, wie wir sagten, gar nicht nothwendige) re hineinbringen will [1]). Also das Zusammenbringen in Ein κεφάλαιον, das comprehendere bleibt uns der Hauptbegriff. So hat schon Chrys. ganz gut auf συνάψαι und συνάφεια (vgl. Ephes. 2, 21. 4, 16.) zurückgeführt [2]), und dies ist gewiß das Richtige. Welches dann aber z. B. de Wette in seiner Uebersetzung zu streng allein durch „vereinigen" festhält. Denn wir sagen mit den Neueren (Olsh., Matth., Harl.) ganz überzeugt: obwohl das Wort zunächst auf κεφάλαιον zurückgeht, so hat doch der gern Anspielungen tiefsinnig verfolgende Apostel, indem er von der Person Christi redet, höchst wahrscheinlich vielmehr κεφαλή im Sinn, ja so gut als gewiß, weil er Christum sonst ausdrücklich so bezeichnet. Hiernach rechtfertigt sich Luther's trefflich gegriffenes: zusammen unter Ein Haupt verfassen — und auch das hat schon Chrys. mitgefaßt: μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκε — πάντας ὑπὸ μίαν ἤγαγε κεφαλήν· οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο ἕνωσις, οὕτως ἀκριβὴς συνάφεια, ὅταν ὑπὸ μίαν ἅπαντα ἀχθείη κεφαλήν. Freilich, obwohl wir so Kap. 1, 22. richtig dazunehmen als die vom Ap. selbst nachgebrachte nähere Deutung, bleibt doch dabei nicht zu übersehen, daß eben dort, vom Allgemeinen in nähere Restriktion fortschreitend, Christus eigentlich nur das Haupt der Gemeinde, nicht auch aller ihm zu Füßen gelegten Dinge ist. Mithin in einem anderen Sinn als dort, ganz wie Kol. 2, 10. [3]) wird hier in der vereinigenden, organisirenden „Zusammenhauptung" des Weltalls Christus als das Haupt angedeutet [4]).

---

1) Weil 3 Mos. 19, 18. die Summa der Gebote selbst nur (unter und) nach den andern stehe, jetzt aber wieder an ihren rechten Ort gesetzt werde? — Die Präp. ἀνά braucht nicht „ihre Bedeutung aufzugeben," denn das rursus, retro ist gar nicht ihre erste.

2) Obgleich er daneben zugleich das Andre anwendet: εἰς βραχὺ συστεῖλαι — ἀνεκεφαλαιώσατο, τουτέστι συνέτεμε.

3) Nach Olsh. richtig „die einzige Stelle, in der κεφαλή eine weitere Beziehung als bloß auf die Kirche zu haben scheint" — nur nicht scheint, wirklich hat.

4) Daher auch das μίαν κεφαλὴν ἐπιθεῖναι, παρασχεῖν nicht so stark als der erste oder einzige Grundsinn hervorgehoben werden darf, wie von Theophylakt und Photius, s. bei Flatt. Vollends aber ein irenäisches recapitulare (s. Dorner Entwicklungsgesch. II, 485.) meint Paulus in unsrer Stelle eigentlich gar nicht.

Aber Harl. will auch das Wieder-Vereinigen im ἀνά noch mitgelten lassen (wovon wir schon vorhin unsre Meinung sagten), und Rück. baut darauf seine in der Stelle gefundene große „Idee einer Wiedervereinigung der in sich getrennten Welt," der Wiederherstellung des ursprünglichen, schönen Ganzen für die Welt der Geister. Ja v. Meyer mit seiner ganz kurzen Note: „zugleich wiedergebracht" will auch dahin; der gläubigen Ausleger unter den praktischen Bearbeitern und Predigern, die nicht selten so etwas beifügen, zu geschweigen. Was wollen wir dazu sagen? Eine gewisse Wahrheit erkennen wir darin, ein solcher Anklang liegt freilich in der Sache — ob auch im Ausdruck, möchte die Frage bleiben. Denn wenn wir auch gegen Harl. seine eigene Aeußerung wenden könnten: der Ap. rede ja nicht von einer Wiederaufnahme im Sinn einer Wiederholung, sondern von einem ganz neuen Faktum — so ist dies Faktum doch wirklich gegründet auf den Urstand und Uranfang, nach welchem derselbe Christus es ist, in dem und zu dem Alles geschaffen ist. Kol. 1, 15—17. Also wenn dieser Christus Herr, Haupt und Einigungspunkt wird, so gehet es damit in das Ursprüngliche, das durch die Sünde gestört worden, zurück. Sobald man nun aber diesen Gedanken über Gebühr fixiren will, daß es auf jenes instaurare, auf die ἀποκατάστασις πάντων [1]) hinauskäme, da protestiren wir und werden das Nähere sogleich sagen, wenn wir hier an das folgende τὰ πάντα, an Himmel und Erde und die Frage wegen der Engel kommen.

Doch zuvor noch die nöthige Bemerkung: in bevorstehenden, gemessenen und vertheilten καιροῖς, welche nach und nach das ganze πλήρωμα voll machen, soll das ἀνακεφαλαιώσασθαι sich vollziehen; es ist eben so fortdauernd zu denken, als die υἱοθεσία nach unserer Auffassung, das ist festzuhalten gegen die flache Deutung, welche das in der Himmelfahrt Christi begründete Verhältniß auch eben darin schon vollendet sieht, also daß es keiner jetzt erst anhebenden οἰκονομία bedürfte. Aber dafür möchten wir uns nicht unvorsichtig und unbiblisch ausdrücken, wie Thiersch [2]): „Die Versöhnung Gottes mit der Welt hat Christus durch sein Opfer am Kreuz ein für allemal vollendet, nicht so die Versöhnung der Welt mit Gott." Denn abgesehen davon, daß die ganze Schrift nirgends von Versöhnung Gottes, am wenigsten als einmal in der Zeit am Kreuze vollbracht redet — nach 2 Kor. 5, 19. ist grade die Versöhnung der Welt das ein für allemal Vollbrachte, wie Eph. 1, 7. die Erlösung,

---

1) Welcher ihre falsch verstandene Hauptbeweisstelle Apostg. 3, 21. in unsern „Reden der Apostel" (Th. I. S. 92—97.) gründlich weggenommen zu haben wir noch jetzt überzeugt sind.

2) Vorles. über Kath. u. Prot. II, 274.

Kap. 2, 15. 16. wenigstens quoad potentiam auch die Versöhnung; etwas Anderes ist die 2 Kor. 5, 20. folgende (auch Eph. 2, 16. hervortretende) Aneignung und Vollziehung für den Einzelnen. Nur in der höchst merkwürdigen Parallele Kol. 1, 20. (von deren vollständiger Erörterung wir hier absehen müssen) steht dann ebenfalls noch ἀποκαταλλάξαι von dem Zukünftigen (ganz unserem ἀνακεφ. parallel), wird jedoch ebenfalls auf ein schon faktisch vorhandenes εἰρηνοποιήσας gegründet. Die Versöhnung ist geschehen, der Friede ist gestiftet, das Haupt ist gesetzt, die Einheit ist schon begründet in Christo: grade das ist und bleibt der neue, neutestamentliche Charakter dieser Anstalt, so daß alles noch Rückständige doch nur aus dem gelegten Grunde des einmaligen „Vollbracht" und nunmehrigen „Vorhanden" hervorwächst. Selbst die Verfassung, an der noch fast Alles fehlt, ist doch zugleich schon im Herrn und Haupt gegeben.

So und nicht anders also soll endlich in erfüllter Wirklichkeit zusammengebracht werden — was? Nicht weniger als Alles! Deutlicher noch das Universum bezeichnend: was in den Himmeln und was auf Erden ist [1])! Diese schon aus dem Bibelanfang einfach deutliche Bezeichnung des geschaffenen Weltalls (τὰ πάντα) will hier zuerst den anfänglichsten, weitesten Gegensatz innerhalb dieses Weltalls als im Frieden Christi (so weit es nöthig und möglich war) versöhnt, als durch die große Anstalt in Einheit gefaßt vorführen, wie hernach Kap. 2, 11 ff. zum besonderen Gegensatz innerhalb der Menschheit auf Erden vorgeschritten wird. So viel ist klar, und alles Andre, was wunderliche Ausleger geträumt und gefaselt haben, der Vergessenheit zu übergeben. Jedoch nicht eben so klar alsbald ist die Beziehung des Gedankens auf das Einzelne in den Himmeln. Zwar setzte Grot. zu τὰ πάντα schon kurzweg: intellige τὰ νοερά, intellectu utentia — aber wer erlaubt uns diese Beschränkung? So wenig hernach V. 21. 22. die geist- und leblose Kreatur ausgeschlossen (vielmehr nach Ps. 8, 7—9. hinzugethan) ist, eben so wenig dürfen wir hier sie wegthun. Wiederum, die Geister im Himmel, die Engel müssen allerdings mit, ja sogar zunächst gemeint sein, vgl. Kol. 1. V. 20. mit V. 16. Denken wir ferner, weil ja nur die nach der Schrift im Himmel sind, an die heiligen Engel, wie sind sie denn in Christo zusammengefaßt, vereinigt, und zwar mit Allem, auch mit dem was auf Erden ist? Hier hat man wieder sehr verwirrend aus dem Colosserbr. das ἀποκαταλλάξαι hinein getragen (wo doch offenbar V. 22. einen durch V. 21. anders

1) Die Lachmann'sche Lesart ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς, welche Olsh. für offenbaren Schreibfehler erklärt, verwerfen wir auch mit ihm und Harleß, der noch auf Kap. 3, 15. und Kol. 1, 20. verweist. Ob dagegen τά τε ἐν gelesen werde, hat am Ende nichts zu bedeuten.

modificirten Sinn, verschieden von V. 20. nachbringt) und seltsame Dinge gesagt. Nach Calvin sind auch die Engel erst durch Christum befestigt worden gegen Abfall, nach Chrys. waren die Engel den bösen Menschen zuvor feindselig (wovon doch das A. T. eben keine Proben gibt) — nach Grot. waren wenigstens unter ihnen (wie er Dan. 10, 13. sehr falsch deutet) antea factiones et studia pro populis. Lauter unbiblische Quergedanken, denn an sich und unter sich bedurften die Engel durchaus keiner Versöhnung, Friedestiftung, Vereinigung: sie sind Eins geblieben in der Anbetung Gottes und seines ewigen Sohnes, ihres Fürsten und Herrn von Anfang. Also das ἀνακεφ. für sie kann sich nur auf ihre Vereinigung und Verbindung mit dem was auf Erden ist, mit den Menschen beziehen, und zwar auch hier nicht auf Wegnehmen irgend einer Feindschaft, nur auf Herstellen vollkommnerer Gemeinschaft nach etwelcher, bisher noch gewesener Trennung. Zwar meint Matthies: der Ap. rede sonst nirgends von einer eigentlichen „Gemeinschaft" zwischen Engeln und Menschen — „welche man daher der Bibel wie der Vernunft gegenüber für einen unbegründeten Wahn zu halten habe!" Allein wir wissen das besser aus Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12. Hebr. 2, 14. 12, 22. bis Offenb. 19, 10. 22, 9. Ist nicht derselbe Christus der Engel, unserer Mitknechte Herr, wie unser Haupt [1]), also daß sie darum den Brüdern ihres Herrn jetzt mit neuer Gemeinschaft dienen? Zwar dienen sie den Menschen auch im A. T. schon, doch da ist noch Spaltung, vermöge welcher die Engel als ἐπίτροποι gleichsam Gottes Person agiren müssen (s. den Galaterbr. Kap. 3. und 4.) — jetzt aber in Christo ist Himmel und Erde anders wieder, sogar wie nie zuvor Eins geworden, die Haushaltung des Erlösers auf Erden eng mit der Ihn anbetenden, Ihm dienenden himmlischen Hierarchie zusammengefügt.

Doch der Ap. sagt nicht τοὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τοὺς — er setzt das **Neutrum**, weiter noch umfassend. Umfaßt er also mit seinem Gedanken auch die leblose Kreatur? Ja freilich, wie schon gesagt: für die Erde verweisen wir nur auf Röm. 8, 19. ff. [2]) — daß in den Himmeln seit des Herrn Auffahrt Manches anders geworden sein mag, wie es für die ihm als **Menschensohn** eignende Herrlichkeit jetzt sich ergab, mögen wir schließen und ahnen ohne alle Schwärmerei. Hier ist wirklich, wie Olsh. schön sagt: „eine That, deren Wirkungen das Weltall durchdringen, welche

1) Also eben im Sinn unsrer Stelle das gemeinsame Oberhaupt. Chrysostomus: μίαν κεφαλὴν ἐπέθηκε — Χριστόν, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις — μίαν ἀρχὴν ἔδωκε — τοῖς μὲν τὸ κατὰ σάρκα, τοῖς δὲ τὸν θεὸν λόγον.

2) So wie Marc. 16, 15. nach der in unseren Reden Jesu gegebenen Auslegung, zu welcher dann auch Kol. 1, 23. tritt.

die bewußte und unbewußte Schöpfung gleichmäßig afficirt, sie mag selbst durch die Sünde berührt sein oder nicht." In der Stadt Gottes Offb. 21, 12. ist doch auch für die Engel neue Herrlichkeit gebauet. Nun kommt aber dagegen Harleß, will das vom Ap. gebrauchte Neutr. gar zu sehr urgiren und fragt: „Wer sagt uns denn, daß der Ap. an die Engel denkt?" Ich dächte doch, das verstände sich grade bei der Allgemeinheit von selbst, und zwar primo loco. Wir können Harl. wohl zugestehen, daß der ganze Satz absichtlich allgemein gehalten sei, doch müssen wir sagen: gewiß nicht, um den Gedanken so unbestimmt schwebend zu lassen, daß wir nun an die Engel speciell gar nicht denken dürften [1]), sondern vielmehr, um zu den Personen, an die wir natürlich zuerst denken müssen (die er selbst nach Kol. 1, 20. aus V. 16. im Sinne hat, nur darum V. 21. mit καὶ ὑμᾶς fortfahren kann), mehr noch zu umfassen, den Gedanken weiter, allumfassend auch für alle himmlische oder irdische Natur und Kreatur zu machen. „Wie ein König, wenn er die Empörung in einem Kreise seines Reiches dämpft, das ganze Reich dadurch beruhigt, zu neuer Treue mit sich verbindet, und zu weit herrlicherer Blüthe emporhebt" (v. Gerlach's Worte) — so faßt Gott durch die mit seinem eigenen Blut (d. h. Sohn als Mensch, Apostg. 20, 28.) erworbene Gemeinde auf Erden auch die Engel, die neues Lob dafür singen und demselben Sohne dienen, für sich in eine neue Einheit zusammen, welchem großen Dinge dann sehr natürlich eine herrlichere Blüthe, neue Zurichtung und Ausschmückung des also zusammengebauten Hauses entspricht.

Endlich: darf man das „Alles" dahin vereinzelt übertreiben, daß die allgemeine Wiederbringung, die Zurückführung auch Satans und seiner bösen Engel in freiwilligem Gehorsam unter Gott herauskommt? Mit nichten, obgleich seit Orig. bis zur Berlenb. Bibel und bis heute diese Auslegung sich findet. Denn theils hütet sich der Apostel wohl, könnte man sagen, hier auch wie Phil. 2, 10. das Gebiet unter der Erde als Drittes ausdrücklich beizufügen — theils, wie man richtiger sagt (weil ja doch das absolute τὰ πάντα voransteht), liegt in dem ἀνακεφαλαιώσασθαι keinesweges an sich schon das Heilig- und Seligwerden [2]). Olsh. findet nur in schon heimlich mitgebrachter Meinung diese Stelle so sehr scheinbar für die Wiederbringung. Hier gilt, was Beng. zu Röm. 8. wegen der seufzenden Kreatur so unvergleichlich treffend ausdrückte: das Einzelne

1) „Weil das, was er sagt, nicht auf die Personen, sondern nur auf den nicht specialisirten Gesammtgedanken paßte!" Die ganze Schrift kennt keine solche Gesammtgedanken, die nicht auch die durchdringendste Specialisirung vertrügen, um wahr zu bleiben.

2) Sogar nicht Kol. im ἀποκαταλλάξαι, was der dortigen Auslegung nachzuweisen bleibt.

nehme Theil an dem Gesagten pro suo quodque genus captu. Wie Christus ja schon anders unser „Haupt" ist als der heiligen Engel, so wieder anders Herr, König und Krone zugleich (in der Verklärung seines Leibes) auch der materiellen Welt. Anders wieder liegen ihm die Verdammten und die (nach Kol. 2, 15. zu Schanden gemachten) bösen Geister zu Füßen, als die anbetenden Seligen und Engel — aber doch wirklich Alles, Alle zuletzt Ihm, dem Einen, und das ist die ἀνακεφαλαίωσις, wonach auch unter der Erde, bis in die tiefste Hölle die Knie sich beugen und die Zungen bekennen müssen, daß Er der Herr sei. (Nur so ist Phil. 2, 10. und auch nur so Offb. 5, 13. zu verstehen.) Der Organismus der οἰκονομία bleibt geschlossen und fest, wenn auch der Abgrund unter Christi Macht gebunden liegt in Ewigkeit. Also nicht einmal das ist nöthig oder richtig, mit Olsh. wieder umzulenken: hier sei die, freilich nach sonstiger Schrift nie verwirklichte Absicht des göttlichen Planes ausgesprochen. Man muß vielmehr das pro suo quodque genus captu zum ἀνακ. τὰ πάντα so, wie wir oben schon gethan, ausdrücken: „ein Jegliches nehmlich, soweit es nöthig und möglich ist."

Nun sehe man zum Schluß, wie hier in dieser οἰκονομία sich schon der Begriff der „Gemeinde" vorbereitet und zu erkennen gibt, ehe der Name genannt wird. Hier in der Mitte des Abschnittes V. 4—14., wie hernach am Ende des folgenden, V. 22. 23. der Name, der näher für die Erde (die zuletzt mit dem Himmel eins wird) begränzte. „Zur Haushaltung wird ein Haus erfordert, das Haus Gottes ist die Kirche" — so ahnte Rambach, was wir meinen, obgleich er nicht ganz genau redet, weil hier allerdings das Weltall als das große Haus dasteht. Er hat insofern Recht, als diese οἰκονομία hervorwächst aus der Führung und Verwaltung des „Hauses Israel" als Gottes Haus, an dessen Statt dann wir in Christo, der es bereitet, das Haus im engern Sinne werden (Hebr. 3, 2—6.) — der eigentlichere Leib dieses allgemeinen Hauptes, also die Gemeinde der Mittelpunkt, an dem sich Gottes Plan auch vor den Engeln und für die Engel entfaltet. Eph. 3, 10. Welch ein Glaubensblick des Ap. im Lichte des heil. Geistes! Wie schauet er, der Vollendung des göttlichen Rathes unzweifelhaft sicher, so klar und kühn hinweg über allen Anschein der Spaltung und Zerrissenheit, hinweg über die Verlorenen!

Es bleibt unerschütterlich bei dem — es kommt unaufhaltsam durch die Zeiten zu dem ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ. Dies der Gemeinde gegen den anfechtenden Unglauben einer ganzen Welt draußen, die von diesem Christus nichts wissen will und ihm noch nicht unterworfen ist, zu versichern und versiegeln, schließt er nachdrücklich wiederholend

nochmals: ἐν αὐτῷ. Dies zum folgenden ἐν ᾧ zu ziehen, ist jedenfalls „ein Mißgriff.“ Darauf kommt auch Rück. hinaus, wenn er sehr trocken die „nicht unkräftige Wiederholung“ lieber einen Syriasmus nennen will, pleonastischen Gebrauch des Demonstrativum vor dem Relativum. Da fühlte doch Grot. mehr, wenn es heißt: Satis fuerat dixisse ἐν τῷ Χριστῷ. Sed repetendum censuit, quasi diceret: per ipsum, inquam, unum, non per ullum alium. Non hoc factum per Mosen, non per philosophos. Aber der Seitenblick des Ap. bei diesem: per ipsum inquam! geht weniger auf andre vermeinte Mittler und Häupter (deren keiner wohl, was hier gesagt ist, je sich anmaßen kann!) als auf den leugnenden Unglauben, gegen den Anschein, ja gegen die von diesem hohen Ziel noch sehr entfernte Gegenwart und Wirklichkeit in der Welt, sogar in der Gemeinde selbst. Denn auch in dieser fehlte schon damals noch viel daran, daß sie mit voller Wahrheit nach ihrem Beruf und Gottes Rath gewesen wäre der Leib ihres Hauptes, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Zu diesem πλήρωμα ist das πλήρ. καιρῶν die Bedingung, und Gottes Rath gehet fort εἰς οἰκονομίαν derselben.

V. 11. 12. In welchem wir auch das Erbtheil (Gottes) geworden, als vorbestimmte nach dem Vorsatz dessen, der Alles wirket nach dem Rath seines Willens, daß wir seien zu einem Lobe seiner Herrlichkeit, als die zuvor gehoffet haben in Christo.

Fälschlich werden diese zwei Verse so disponirt, als ob mit ihnen ein neuer Abschnitt anfinge (wie wir schon oben gegen Harl. gesagt). Allerdings, es beginnt jetzt eigentlich (obgleich wieder schon durch ἀνακεφ. vorbereitet) die subjektive Aneignung des Heils oder, wie B.-Crus. redet, die wirkliche Einführung in das göttliche Reich; doch wird nur so davon gesprochen, daß die erste, vorläufige Berufung und Annahme Israels dabei hervortritt. Folglich ordnet sich dies genau zur Entwickelung der οἰκονομία, wonach den Zeiten der Erfüllung auch Zeiten der Vorbereitung und Verheißung zum Hoffen vorangingen. Es ist ja zum Abschluß der bisher so ganz parallel gefundenen Anordnung etwas rückständig: die Anstalt der Verfassung unter Ein Haupt V. 10. ist erst wieder Ein Hauptbegriff, der dritte in der Reihe, welcher das Ziel in dem Sohne zeigt, ihm entsprechend also fehlt noch die Bestimmung dazu, welche wieder in den Grund und Anfang zurückführt, dies damit zusammenfaßt. Und siehe, nichts Anderes als eben das lesen wir jetzt: der Grund der Erlösung ist gelegt nach dem Gnadenreichthum (dessen Erzeigen an uns das Ziel wird) — in der Mitte führt uns eben diese (nun be-

ginnende) überschwängliche Mittheilung zur Erkenntniß des Willensgeheimnisses — endlich die Verfassung unter Ein Haupt beruht auf und wächst hervor aus dem Grund einer (für's Erste sonderlichen) Verordnung zu Gottes Erbtheil. Zwar muß der Ap., indem er in die Entfaltung der großen Anstalt eintritt, jetzt mehr Worte zur Darstellung verwenden als im ersten Abschnitte (des Vaters), wo fast nur die doppelt dreifache Reihe der so verschlungenen großen Worte dastand, allein er bleibt doch dem einmal aus der Sache selbst genommenen trichotomischen Schema getreu. So hat er mithin jetzt noch zu nennen (als Uebergang zum erst V. 13. rein heraustretenden persönlichen Aneignen) den historisch vermittelnden Anfangsgrund für die Oekonomie Gottes in Christo, die Voranstalt, aus welcher die Anstalt der Gemeinde als aus einem Keime wächst, ja die selbst schon als Keim zum ganzen Baume gehört. Es ist so zu sagen die οἰκονομία πρὸ οἰκονομίας, bereits in Christo, doch nur in Ihm als dem Verheißenen, Erwarteten. So ist's tief begründet in seinem wundersam genauen, tiefsinnigen Redegang, warum er nun grade dazu kommt, Juden und Heiden einander gegenüberzustellen, welche keinesweges „beide auf gleiche Weise" Gottes Erbtheil und Glieder der Gemeinde geworden [1]. Wenn Olsh. (dem wieder B.-Cruſ. folgt) erst mit V. 12. den Specialbezug auf die Juden will eintreten lassen, so zerreißt er damit die Einheit des fortschreitenden Satzes durch beide Verse, und muß dann selber gestehen, daß bei rechter Auslegung von V. 12. sich ergibt, auch ἐκληρώθημεν vorher müsse schon die Juden bezeichnen — wogegen die sonderbare Aushülfe mit einem „allmähligen Uebergange in die specielle Bedeutung" nicht helfen kann.

Daß trotz der äußern Autoritäten dennoch nicht ἐκλήθημεν zu lesen sei, das wird hier einmal (zum lehrreichen Beispiel gegen das Lachmann'sche Prinzip!) fast allgemein anerkannt. Subjekt für ἐκληρώθημεν ist, wie gesagt, keinesweges „noch, wie im Vorigen, die gesammte Menschheit" (B.-Cr.) — sondern, wie sich bald ganz genau bestätigen wird, die Gläubigen aus Israel. Aber was heißt das vieldeu-

1) Durchaus grundlos wollen Rück. und Matth. diese schon hier anhebende Unterscheidung leugnen. Wenn Rück. meint, man lese dann, als ob „auch wir" stände (wie die Vulg. hat), so ist das irrig. Wir geben ihm gern zu, daß das καί zu ἐκληρ. gehört und anzeigt, was in Folge des Vorsatzes zur Anstalt nun wirklich geschehen sei; aber die nicht bloß aus mißverstandenem καί gekommene Beziehung auf die Juden liegt dennoch im Ganzen, sonderlich im προηλπικότας. Wenn vollends Matth. die Beschränkung des himmlischen Erbthums und der Vorherbestimmung nur auf die Juden dem Universalismus des Apostels entgegen findet, so wird ja diese Beschränkung sofort V. 14. ausgeglichen, daß sie aber bis zum Beruf der Heiden historisch vorhanden war, auch dogmatisch galt, weiß doch Niemand besser als Paulus.

tige Wort? Es ist eigentlich nur vieldeutig außerhalb der Schrift. Da heißt κληροῦν act. durch Loos wählen, aber auch zutheilen, dann überhaupt zutheilen, sonderlich κληροῦν τινα Jemanden zu etwas wählen, bestimmen, einsetzen — dann Med. κληροῦσθαι durch's Loos oder überhaupt etwas erlangen, besitzen. Bei den LXX. steht das Wort nur Jes. 17, 11., wo wegen der verschiedenen Lesarten und falscher Uebersetzung vollends gar keine Entscheidung zu holen ist. Im N. T. haben wir es (außer dem Compos. Apostg. 17, 4.) nur hier in unsrer Stelle, grade darum gewiß als ächte Lesart, und es gilt nun seinen Sinn aus Zusammenhang und verwandter Schriftsprache zu gewinnen. Daß man nicht (mit Koppe, Bretschneider, Wahl) verflachen darf: contigit nobis esse — sei nur voraus bemerkt. Der Ap. gibt hier keine solchen Redensarten, sondern stellt lauter biblisch-planmäßige Grundbegriffe, wir müssen gewiß auf κλῆρος im höheren Sinne zurückgehn. Eben deßhalb kann uns auch des Syr. unbestimmtes: wir sind erwählt (ܐܬܓܒܝܢ), vollends weil dieser Begriff vorhin schon da war, nichts helfen; eben so wenig sorte vocati bei der Vulg. [1]). Dagegen hat sehr viel Schein die sehr allgemeine, auch von Harl. mit der ihm gewöhnlichen Entschiedenheit behauptete Deutung, die auch in unsrer Luthers-Bibel steht: wir haben ein oder das Erbtheil erlangt, sind zu dessen Besitz (Antheil und Platz in der V. 10. bezeichneten Oekonomie) gekommen. Dafür scheint der Zusammenhang von κληρονομία (wovon ja bald V. 14. die Rede) mit κλῆρος, dafür die Parallele Kol. 1, 12. vgl. Apostg. 26, 18. zu sprechen, jedenfalls der sonstigen Schriftsprache gemäß. Dann stände entweder das Pass. für das Med., was beim Aor. bekanntlich viel vorkommt [2]), aber hier (wie Harl. Recht hat) wegen des Inf. mit εἰς anstatt des Accus. nicht angenommen werden kann; oder es bleibt Pass. in dem Sinne: wir sind zu Besitz oder Erbtheil eingesetzt worden. Also gleich mit ἀπέχειν τοὺς κλήρους 4 Mos. 32, 19. κλῆρον λαμβάνειν Apostg. 26, 18. Wenn wir unserntheils dies dennoch nicht gelten lassen, so können wir es allerdings nicht direkt und entscheidend widerlegen, doch spricht uns Mancherlei dagegen und für eine noch andre Deutung: 1) das Gefühl schon, daß der Ap. in diesem pass. Verbum zu allen bisherigen (und folgenden) wohl auch noch etwas meinen möchte, was recht eigentlich an und in den Subjekten gewirkt wird, so daß ein εἶναι V. 12.

1) Obgleich auch Chrys. und Theod. schon so verstehn und Viele nach ihnen, was aber Harl. genügend abgewiesen hat.

2) Auch Apostg. 17, 4. müssen wir gegen Harl. und Winer dies festhalten: se adjungere, adhaerere, wie bei Philo (nicht mit Mangey προσεκολλήθησαν) und sonst, nach Wesseling (epist. ad Venemam) und Lösner; denn die pass. Bedeutung schickt sich dort nicht in Zusammenhang und Gegensatz V. 5.

und nicht bloß ein ἔχειν herauskommt; 2) das ganz verwandte περιποίησις V. 14., welches wieder mit ἐκληρώθημεν sich zu runden scheint, wovon hernach; 3) der im A. T. namentlich doch vorherrschende Sprachgebrauch, nach welchem Israel selbst (und von dem ist doch hier die Rede) Gottes Theil und Erbe heißt; 4) endlich die sich uns bewährende Klarheit und Tiefe dieser Deutung an sich, womit wir uns auf die andre Seite des biblisch nur zweideutigen Ausdrucks wenden.

Hiernach sind wir überzeugt, wie man uns erlauben wird zu sagen, daß allein richtig nach alttestamentlichem Sprachgebrauch übersetzt werde: wir sind (Gottes) Erbtheil geworden [1]). So Erasm. in der ersten Paraphrase: in sortem asciti — so Bengel: zu seinem Eigenthum angenommen — so Grot., Flatt u. s. w. Man sehe im A. T. LXX. 5 Mos. 4, 20. λαὸν ἔγκληρον — 9, 26. 29. 32, 9. 1 Kön. 8, 51. u. s. w. Denn in der ersten Berufung am Sinai 2 Mos. 19, 5. 6. wird ganz Israel zu Gottes Eigenthum erkoren als priesterliches Volk, und das bleibt fest auch nach der zwischenein gekommenen besondern Annahme Levi's 4 Mos. 3, 12. Diesen Grundbegriff drückt sehr deutlich aus die von Flatt beigebrachte philonische Stelle: ᾧ προςκεκλήρωνται, διότι τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους ἀπενεμήθη οἷα τις ἀπαρχὴ τῷ ποιητῇ καὶ πατρί. Wenn Flatt nur noch ein αὐτῷ oder τῷ θεῷ vermißt, so erscheint wohl solcher Beisatz hier, wo von Gottes Thun in Allem und eben von Seinem κλῆρος die Rede ist, sehr unnöthig. Das ist also (wie Olsh. ausdrückt) „die zeitliche Realisation der ἐκλογὴ ἐν Χριστῷ, von der oben die Rede war", daß Gott sich ein Volk erwählet und annimmt, das er nun wirklich für sein eigen erklärt — und zwar die erste Realisation in Anfang und Vorbild ist die alttestamentliche, die volle freilich kommt erst im N. T. Wir meinen mithin auch nicht etwa, wie man uns bis hieher könnte mißverstanden haben, daß Paulus nur jene erste Annahme Israels mit ἐκληρ. bezeichne, sondern er nimmt unseres Bedünkens, wie es geschichtlich und thatsächlich vorlag, Beides zusammen: er will sagen, daß die Gläubigen aus Israel, wie schon als Israeliten mit allen Andern ein κλῆρος Gottes, so jetzt auf diesem Grunde, von daher in neutestamentlicher Erfüllung ihres alttestamentlichen Namens, in der vollständigen „Realisation" des noch mehr zum Plan als zur Ausführung zu rechnenden Vorbildes — das Erbtheil Gottes geworden. (Bengel: sermo tamen de beneficio spirituali.) Besser und klarer als viel gelehrte Ausleger trifft Passav. die Sache, wenn er ausgeht von der zuvorbestim-

1) Luther's Uebers. läßt sich nicht etwa so deuten: dazugekommen, beigefügt worden, denn vor Israel gab es noch kein Erbe Gottes. Dagegen hat die Zürcher Uebers. richtig: zum Erbth. sind aufgenommen worden.

menden Wahl für Israel, früher als die andern Völker das Volk Gottes zu sein, dann fortschreitet zu dem Gedanken, daß sie es aber erst im Vorbilde waren, um abzuschließen den rechten Sinn des apostolischen Wortes: „Die nehmliche Gnade, welche zum äußeren Volke Gottes, zum Israel nach dem Fleisch, ihre Väter berufen, hatte sie nun, die Christen aus den Juden, zum neuen geistlichen Israel, zum theuern Erbvolke des Herrn erlesen.“ Jedoch fahren wir nicht mit ihm fort: und dies war in Christo geschehen — sondern wenn Paulus (woran wir uns durchaus bei ihm und in der ganzen Schrift gewöhnen müssen!) in Einem vollen Worte Mehrfaches, Zusammengehöriges auch zusammenläßt, hier das alt- und das neutestamentliche κληρωθῆναι, so will er mit seinem ἐν ᾧ voran zugleich bezeugen: daß auch die Anstalt des Vorbildes nur bestand, schon war in Christo. Versichert er das doch am Ende noch einmal mit προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ, und es ist eine Wahrheit von tiefster Bedeutung, leider eine wenig erkannte, daß der lebendige, wesentliche Christus vor Christo, d. h. der Sohn und Mittler auch vor der Menschwerdung schon das Fundament wie die Vermittlung des A. T. ist. Das Verhältniß der Voranstalt zur Erfüllung ist nicht bloß einerseits, wie es freilich auch mit Recht gefaßt werden muß, des Schattens zum Wesen (als ob von einem ganz leeren, inhaltlosen Schatten die Rede wäre), sondern zugleich wie des Keimes zum darin bereiteten, schon keimhaft präformirten, daraus hervorgebrochenen Baume.

Nicht nur das Auserwählen in Abraham, sondern auch die nähere, bedingende Bestimmung desselben, was P. eben προορίζειν heißt, zeigt sich sonderlich, sobald wir in die Geschichte, in die Wirklichkeit der Oekonomie Gottes treten, an dem Israel Gottes, dessen vorbereitende Führung, Voranstalt eben von Isaak und Jakob-Israel an, durch Gesetz und Propheten hindurch, nur die Zukunft Christi vorbereitet, die Einpflanzung der Gläubigen in den einigen, rechten Knecht und Sohn Gottes, den Geliebten, theils abschattend weissagt, theils aber auch schon zu vollziehen anhebt. Und wie das? Abermals verstehe man wohl: alle Israeliten nach dem Fleisch, als die mit so großem, geduldigem Ernst der Arbeit Gottes an ihnen Zuvorberufenen, sind auch von Gott zum wahren Israel des Geistes zu kommen vorbestimmt (durch welche Fassung allein Röm. 9. die ganze Rede des Apostels einen Hintergrund der Wahrheit für die scheinbar nur im Bilde des A. T. vom N. T. redende Demonstration empfangen kann); denn Gott seinerseits gibt nicht, will nicht geben Schatten ohne Wesen, Vorbild ohne die entsprechende Wahrheit, Vorbereitung und Anfang ohne die Vollendung. In diesem Sinne mithin gilt das ἐκληρώθημεν nach Beruf und Bestimmung allen Israeliten, obwohl es um

der Sünde, des Unglaubens willen sich zuletzt nur an einer kleinen ἐκλογή (die allein das ἐκλέγεσθαι Gottes zur Vollziehung kommen ließ, die Ladung des Rufes annahm) verwirklicht. Und in diesem Verhältniß und Hergang der Sache wird Israel wiederum zum Typus der durch Wort und Sakrament aus allen Völkern zusammengebrachten, in einem temporären Vorzug vor den übrigen Heiden stehenden Christenheit. Es ist wahrlich keine bloß dazukommende Anwendung sogenannter praktischer Exegese, wenn Passav. dies erkennend sagt: „Die Ermahnung des Ap. (die in dem εἰς τὸ εἶναι liegt) kehrt in ihrer ganzen Kraft und Schärfe auf unsere Christenheit, den zu unserer Zeit noch nicht berufenen Heiden gegenüber, zurück." Sondern hierin haben wir erst den Abschluß des Verständnisses, den Grundgedanken des prophetischen Geistes im ganzen Briefe des Apostels, ja Gottes Absehen selbst bei dieser Hinstellung Israels; wir sollen so anwenden ganz nach der Wahrheit. In dem, was der Eph.Br. von Israel redet, zeichnet er zugleich die jedesmal bestehende Völkerchristenheit nach ihrem, zwar jetzt anders, wirklich schon im Geiste, doch immer noch in alttestamentlich pädagogischer Weise gegebenen Beruf; wie er dann in allem von den Heiden Gesagten zugleich die fortgehende Mission meinet, zum lehrenden und mahnenden Missionsbriefe für junge Gemeinden draußen wird.

Indem jetzt der Begriff des προορίζειν aus V. 5. wiederkehrt, wird er zum letztenmale verstärkt durch Hinzufügung des προέθετο aus V. 9. — daher κατὰ πρόθεσιν (wie noch einmal K. 3, 11.) und wiederum κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος, Vulg. consilium. Ist dies etwa mit Olsh. so zu deuten, daß βουλή die in einzelnen Aktionen sich äußernde Specialität dazubringt? Man könnte die βουλὰς τῶν καρδιῶν 1 Kor. 4, 5. vergleichen, allein hier steht eben auch der Sing. und zwar ganz parallel mit εὐδοκία vorhin. Theils ähnlich wie Olsh., theils doch entsprechender schon findet Matth. in βουλή — welches hier offenbar die schärfere Bedeutung zu θέλημα bringe, worin er Recht hat — den auf die bestimmte Entscheidung des Willens hingehenden Entschluß. Aber auch das können wir erst secundo loco gelten lassen, wenn zuvor anerkannt ist die (von uns bei εὐδοκία schon behauptete) nächste Meinung des zwiefach starken Wortes, Bengel's consilium liberrimum, womit namentlich hier (wie Flatt richtig bemerkt hat) der Anmaßung der Juden, als ob ihr Vorzug irgend ein Verdienst sei, die freie Wahl entgegengestellt wird, so wie dann der menschlichen Anmaßung oder auch Spekulation überhaupt der große, tiefe Satz, welchen die Berl. B. ausdrückt: „Der ewige Wille Gottes ist die erste Ursach aller Dinge, von dem göttlichen Willen aber kann man eigentlich keine andre Ursach anzeigen als sein eigenes Wollen." Wie

Harl. aus Pseudo-Anselm. anführt: consilium, quo facit omnia, est voluntatis suae, i. e. non extraneum, quia non ab alio accepit consilium, sed a sola voluntate sua — und 1 Petr. 3, 17. εἰ θέλοι το θέλημα vergleicht. Nur daß im Letzteren grade sich ergibt, wie vielmehr βουλή die dazukommende Bestimmung und Verstärkung des θέλημα ist, nicht umgekehrt. Sodann freilich (wie ja die sonstigen Bedeutungen von βουλή im Unterschiede von βούλημα zeigen) wird jetzt in diesem Ausdruck (indem ja von Plan und Anstalt die Rede geworden) der Rath Gottes, den er allein sich selbst gegeben hat, also die Weisheit, die wohlbewußte und zweckgemäße seines Wollens mit angedeutet, grade wie vorher in εὐδοκία die Liebe; nur daß Hauptbegriff bleiben muß die völlige Selbständigkeit und Freiheit des κατὰ πρόθεσιν. Man kann hiernach, wie vielfach vorkommt, den Spruch als einen schönen Katechismusspruch gebrauchen für die Weisheit des die Welt planmäßig regierenden, in ihr fortwirkenden allmächtigen Schöpfers, in Verbindung mit Apostg. 15, 18. Um so mehr, als der Ap. selbst den Blick von der Heilsanstalt aus erweitert, dieselbe ganz in das Centrum der Weltregierung überhaupt stellt durch die sehr bedeutsam Gott bezeichnende [1]) Formel: τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος. Der die Erlösung verordnende, vorbereitende, zum Ziel führende Gott ist und bleibt auch darin der Allwirkende, Allmächtige, nur daß es jetzt ein anderes Wirken gilt: ἐνεργεῖν zwar im Allgemeinen ausführend zu Stande bringen, insofern das Korrelat zu πρόθεσις und βουλή, dann aber insonderheit ein geistiges, innerliches Wirken in den Menschen (wie B.-Crus. wohl bemerkt), vgl. Kap. 3, 20., ja sogar Kap. 2, 2. unseres Briefes, anderwärts Gal. 2, 8. 3, 5. 1 Kor. 12, 11. u. s. w. Also πάντα ist nicht mit Grot. ad id negotium, de quo agitur, adstringendum, aber „daß der Rathschluß des Allmächtigen auch nothwendig seine Verwirklichung einschließt," wird freilich besonders vom Heilsrathe gesagt. Vergl. Jes. 46, 10. πᾶσα ἡ βουλή μου στήσεται, καὶ πάντα ὅσα βεβούλευμαι ποιήσω.

Bei V. 12. sind nun verschiedene Konstruktionen möglich. Zum εἶναι etwas Besonderes für sich zu ergänzen, gilt am wenigsten, denn wozu und woher das? Es bleibt dann die Frage, ob εἰς ἔπαινον zunächst dazu gehöre und προηλπ. Apposition sei, oder ob umgekehrt (wie man durch Komma bezeichnet hat) εἰς ἐπ. Zwischensatz, εἶναι ἡμᾶς τοὺς προηλπικότας der Hauptgedanke sei. Gegen das Erste hat zwar z. B. Flatt erinnert, dann wäre doch εἶναι εἰς ἐπ. kein für sich charakteristisches Prädikat der Judenchristen, und das ist wahr, auch Jes. 43, 21. (woran der Ap. wohl denken könnte) bezieht sich nicht auf Israel nach dem Fleisch allein,

---

1) So daß die Glosse θεοῦ sehr unnöthig erscheint.

obgleich V. 6. 7. ebendaselbst diese Beziehung stark genug hervorhebt. Aber so viel bleibt doch auch wahr, daß Israel als Vorbild, Anfang und Erstling vornehmlich bereitet war, Gott zu Lob und Ehren zu werden; daß die Aufnahme der Heiden in gleiche Bestimmung und Würde nachfolgt, ist eine Sache für sich. Jedenfalls haben wir schon oben bemerkt, wie εἶναι εἰς ἔπαινον τῆς δόξης den tiefen Gedanken ausdrückt, daß die δόξα Gottes in den Seinigen aufgerichtet wird, sie so zum lebendigen Lobe wirklich werden, sein Lob sind, und hiernach dürfen wir dies nicht zum Zwischensatze degradiren. Allerdings hat nun auch die beigefügte Bestimmung προηλπ. eine sehr wichtige, vorherrschende Bedeutung, wodurch verleitet neuerlich Manche (Knapp, Göschen, Morus, Flatt, Matth. Harl. Olsh.) gegen die bisher herrschende Weise die Deutung eingeführt haben: wir sind verordnet, die Zuvorhoffenden zu sein. Wir wollen die besonders von Harl. beigebrachten, ziemlich scheinbaren [1]) Gründe dafür (doch alles mehr von äußerer Form der Sätze hergenommen) nicht weitläuftig entkräftend besprechen, sondern zu dem eben Gesagten, daß doch εἶναι εἰς ἔπαινον der große (noch V. 14. abschließende, jedem der drei Abschnitte einmal zugetheilte) Zielgedanke bleibt, nur noch die für uns wenigstens entscheidende Bemerkung fügen: daß Hoffen zugleich etwas der entsprechenden Freiheit des Menschen Gehöriges ist, hier schon, wie wir sehen werden, dem Glauben V. 13. entspricht, folglich nicht schlechthin mit einem εἶναι ἡμᾶς τοὺς — als Objekt göttlicher Verordnung erscheinen kann. So wenig hernach möglich wäre zu sagen von den Heiden: Gott hat euch zuvorbestimmt, die Glaubenden zu sein (eine ähnliche Redeweise wird der Prädestinatianer vergebens in der Schrift suchen) — eben so wenig kann man im vorhergehenden Satze so verstehen. Ganz etwas Anderes ist das Ziel der Seligkeit und Herrlichkeit, für welche wirklich von Gott Alle, so viel an ihm ist, bereitet werden, weil Er sie alle dazu bestimmt hat, etwas Anderes die subjektiv bedingende Vermittlung des hoffenden Glaubens oder glaubenden Hoffens, an welcher es eben sich scheiden muß. Also gewiß προηλπ. nur Apposition zu ἡμᾶς (wie B.-Crus. wieder festhält): wohl eine Bestimmung, welche gewissermaßen zugleich eine allgemeine Bezeichnung Israels gibt, aber doch in seiner Wahrheit vielmehr eine Beschränkung, eben die nähere Bezeichnung der Judenchristen, von denen (und nicht von Israel insgemein) seit ἐκληρώθημεν die ganze Rede gehet.

Falsch nehmlich ist nach dem Zusammenhang hier entschieden jene Deutung, welche in προελπίζειν weiter nichts als eine Verstärkung von

1) Olsh. findet sie gradehin überzeugend.

ἐλπίζειν siehet, wonach dann hier nur gesagt wäre (schon vor dem καὶ ὑμεῖς V. 13.) was allen Christen gilt, man sieht aber dazu nicht ein, warum grade das Hoffen hervorgehoben[1]). Freilich bleibt auch der Glaube der Christen (eben so der bekehrten Völker) noch ein Hoffen, Röm. 15, 12. 13. vgl. 1 Kor. 15, 19. mit ἐν Χριστῷ wie hier; allein daß προελπίζειν schlechthin s. v. a. ἐλπίζειν heißen könne[2]), wird von Harl. mit Recht für sprachwidrig erklärt. „In dem πρό bei ἐλπ. läßt sich lediglich eine Beziehung finden auf die Stellung der Juden im Gegensatz gegen die Heiden" — so sagen wir mit Olsh., vergleichen dazu nicht bloß Kap. 2, 12. sondern urgiren dafür gewiß mit Recht Beides, den hervorhebenden, unterscheidenden Artikel, so wie das Präteritum, welches deutlich in die Zeit des A. T. vor dem Kommen Christi zurückweiset[3]). Hernach erst V. 18. und ferner im Brief ist von der allgemeinen, gemeinsamen Hoffnung der Christen die Rede. Rückert's Bedenken, daß die Composita bei Paulus nie eine Beziehung auf andre Personen, sondern immer auf Sachen (genauer auf die Sache selbst, die im Verbum liegt) haben, erledigt sich leicht, indem wir antworten: so ist es auch nicht gemeint! Nicht eigentlich nach dem Wort an sich, wie Wahl setzt: spem praecipio, spem *prior aliis* repono in aliquo — wie schon Erasm. priores speravimus, dann Viele nach ihm, auch Flatt: früher als die Christen aus den Heiden[4]). Sondern ganz richtig: schon ehe Christus kam; sehr gut nach Harl. nur aus der Beziehung des Zusammenhanges auf ἀκούσαντες erläutert: „das πρό kann nur die Zeit vor dem ἀκούειν Jener bezeichnen, d. h. ehe Jene die Verkündigung (daß das Heil nun da sei) hörten, waren Diese in Hoffnung und Erwartung des Heils." Ja wohl, das ist im Allgemeinen die Signatur Israels; aber wir bringen sogleich dazu, was unsres Wissens Niemand bisher bemerkt hat, daß der Apostel, obgleich Christus im Allgemeinen die Hoffnung Israels (Apostg. 28, 20.) heißen kann, hier doch gewiß nicht von jenem eiteln, verfehlenden, weil nicht ernstlich gemeinten Hoffen der ganzen Volksmasse Apostg. 26, 7. re=

1) Bengel: Τὸ *ante* hic non refertur ad tempora V. T. conf. de spe v. 18. c. 2, 12. 4, 4. In der Verdeutschung: die, so zuvor in Christo Hoffnung gewonnen — also mehr dem Ziele des ἔπαινος δόξης gegenüber. Wie auch Rück. will: ehe es bis dahin kommt — der Ap. stehe schon auf dem Standpunkte der Vollendung.

2) Rosenm. sperare rem, antequam adsit — Schöttg. im Lex. kurzweg: spero.

3) Man darf sich nicht auf ἠλπικότες auch 1 Kor. 15, 19. berufen, denn dort sieht ja der Ap. vom Ende dieses Lebens auf dasselbe zurück, grade wie er hier vom ἐκληρώθημεν zurückblickt.

4) Obgleich er selbst die dazu nicht passende Stelle aus Polyb. bringt, wo προκατελπίζειν spem *de re aliqua* praecipere, d. h. voreilig hoffen heißt.

det, sondern von der wahrhaftigen Hoffnung des Häufleins, wie Simeon und Hanna. Luc. 2, 25. 38. Also das jetzt näher aussondernde, zu ἡμᾶς ein „nehmlich" bringende τοὺς προηλπικότας ist vielmehr die einschränkende Bedingung der πρόθεσις und ihres ἐνεργεῖν, völlig parallel dem πιστεύσαντες bei den Heiden. Anders zu sagen: die eigentliche Signatur des wahren Israel, welches Christo zufiel als dem Erfüller der Hoffnung, das Charakteristische der Judenchristen, bei denen sich das Glauben an den Gekommenen gleichsam von selbst verstand, weil es in ihrem Hoffen schon implicite vorhanden war. Ja sie waren wirklich als die vorher auf Ihn Hoffenden doch schon in Ihm, dem im A. T. verhüllt wirkenden und gegenwärtigen Christus vor Christo. Das allein ist die rechte Deutung des ἐν, denn obgleich wir nicht unbedingt leugnen möchten, daß ἐλπ. ἔν τινι für εἰς vorkommen könne, so ist doch hier wie in der ganzen Rede das ἐν streng zu nehmen, wird ja sogleich durch ἐν ᾧ wieder aufgenommen. Auch das hier allein mit dem Artikel verstärkte ἐν τῷ Χριστῷ führt auf den Gedanken an Christus als den Verheißenen, Zukünftigen für Israel[1]), von welchem nun zugleich gesagt wird, daß die auf Ihn Hoffenden dennoch schon in Ihm waren, was aus Joh. 1, 9—13. (nach richtiger Auslegung) zu verstehen. So wenig ist von einem bloßen „auf Christum Hoffen" die Rede, daß vielmehr alles Hoffen zukünftigen Heiles, ewiger Erlösung überhaupt, ganz im vollen Sinne des ἐλπίς Kap. 2, 12. als in Christo zusammengefaßt, begründet, schon durch seinen Geist vor seiner Menschwerdung dargereicht und im Bestand erhalten sich zeigt. (Hirschb. Bibel: in Ihm alle unsre Hoffnung gehabt.)

Nun aber tritt ein Neues ein mit Offenbarung des Verborgenen, erweiternder Vollendung der Voranstalt! Glaubende Heiden werden sogleich mit gleichem Rechte zu den hoffenden Juden gefügt, als Christus kommt. Das bringt mit Ihm der Geist, der die Fernen alsbald eben so nahe macht im Einen Zugang, Kap. 2, 13. 17. 18. (Vgl. Apostg. 13, 46. und 48.) Dies ist der tiefste Zusammenhang der Gedanken, der eigentliche Uebergang zum dritten Abschnitt V. 13. 14. Es zeigt sich plötzlich in Wirklichkeit, was (Röm. 15, 9—12.) auch schon in der Weissagung als zukünftig verordnet war (so daß recht hoffende Juden zugleich auf der Heiden Heil hofften): die besondre Annahme und Verordnung Israels gibt sich als Voranstalt zu erkennen, entfaltet sich in der Offenbarung des durch sie nur abgeschatteten Wesens als allgemeine. Es tritt hervor, wie Nitzsch einmal sagt: „daß die extensive Beschränkung der Auswahl die protensive und intensive Fortsetzung des Werkes Gottes an der Menschheit

1) Was B.-Cruf. meint in seinem Ausdruck: das Wort stehe hier in der weiteren Bedeutung Messias.

befördert." Jetzt erst, kann man mit dem Ap. (Gal. 3, 23—25.) sagen, kommt der Glaube in die Welt, für Juden und Heiden, der Glaube im eminenten Sinn, insofern er nun das Objekt gegenwärtig hat in voller ὑπόστασις, insofern der Gottmensch persönlich in seiner Menschheit der Anfänger und Vollender des Glaubens wird, an dieser hervorgebrochenen Flamme durch Mittheilung seines Geistes die Andern zu entzünden. Hieraus verstehe man, wie tiefsinnig der Ap. erst V. 13. das erste πιστεύσαντες hervortreten läßt, und zwar an den Heiden; denn theils war das bisherige Glauben der wahren Israeliten noch mehr in der Gestalt des Hoffens, theils hat es sich bei ihnen von selbst verstanden, daß, als der Hoffnung die Erfüllung entgegenkam, auch der Glaube vollends hervorbrach [1]).

Bei V. 13. 14. wird es nun freilich die rechte Auslegung des Einzelnen gelten, um die von uns behauptete mehrfache Trichotomie auch hier durchgeführt zu erkennen. Durch den Geist erfolgt die persönliche Versiegelung zu Gottes Erbtheil und Eigenthum im Sinne der Wahrheit, das ist der dritte Grundgedanke zusammen. War die vorbereitende Verordnung in Christo vornehmlich an den Judenchristen nachgewiesen, so wendet sich sehr natürlich der Ap. jetzt zu den Heidenchristen, weil an ihnen das Werk des Geistes eben so vornehmlich sich darstellt. Daß die wahrhaft hoffenden Juden auch das Evangelium der Erfüllung, das Wort der Wahrheit geglaubt und den Geist empfangen haben, verstand sich, war schon im ἐκληρώθημεν voran gesagt; daß dagegen so viele Israeliten nicht geglaubet haben, leider als nicht προηλπικότες, gegen Gottes Verordnung, offenbar geworden sind — das läßt der sonst sehr darüber trauernde Ap. diesmal, im freudigen Brief an die vorhandne Gemeinde, unausgesprochen in der Mitte, bietet im Glauben der Heiden den Trost und Ersatz dafür. Mit καὶ ὑμεῖς (wofür die Lesart ἡμεῖς durchaus unmöglich) wendet sich der Ap. allerdings zum erstenmal an seine Leser [2]), weil diese aber vornehmlich aus Heidenchristen bestehen, hebt er diese hervor, nachdem er die Andern schon gleichsam indirekt angeredet, in ihrem Namen mit dem kommunikativen Wir gesprochen hat [3]).

Man sehe voraus, bis es sich bewähren kann, wie wir abermals die

1) Womit übrigens wohl bestehet, daß auch in Israel Zöllner und Sünder gleich den Heiden sich bekehren; die gehören aber eben deßhalb nicht in den Unterschied, wie er hier gefaßt werden muß, wie der Ap. a parte potiori davon redet.

2) Wie Rück. richtig bemerkt — nur nicht „von der ganz allgemeinen (?) Darstellung zur speciellen Anwendung!"

3) Wenn Matth. völlig den Bezug auf Heidenchristen leugnen und bloß den Gegensatz des Ap. mit seinen Lesern finden will, so wird ihm schwerlich noch Jemand beistimmen. Sein Bedenken ist im oben Gesagten genügend erledigt.

zwiefache Reihe der Gedanken, die in auf- und absteigender Folge sich gegenübertreten, fassen. Der persönlichen Aneignung des nun gekommenen Heiles für den Glauben — denn das ist doch wohl das Versiegeln durch den Geist — dieser Aneignung erster Grund ist das nunmehr ganz neu anhebende, vom Geist gegebene Wort. Sofort aber bringt dasselbe Wort auch den Glaubenden den Geist, d. h. also versiegelt sie — dies ist der vermittelnde Weg, sie zu bereiten und bewahren für die schließlich vollkommene Erlösung, welche das Ziel aller Ziele wird. Wir sehen, die erste Hauptreihe bleibt dem bisherigen Gange treu; wir meinen aber, die gegenüberstehende Reihe der Bestimmungen eben so, wie bisher wieder zurückschreitend. Wird nicht dem grundlegenden Worte sogleich beigegeben, daß es das Evangelium von unserer Seligkeit sei? Also hier dasselbe Ziel, welches die letzte Erlösung heißt, schon voran gezeigt. Und so geht es durch den Mittelbegriff des Pfandes (welcher dem Versiegeln entspricht) auf der andern Seite wirklich zurück in den ersten Grund unsrer ewigen Erlösung und vollen Errettung, nehmlich in die περιποίησις d. h. (wie die Auslegung beweisen wird) daß wir das erworbene Eigenthum Gottes, welches zu retten, behalten, auszulösen er nicht ermangeln kann, durch des Vaters Wahl, in des Sohnes Gemeinde, mit dem Geist gezeichnet schon sind.

V. 13. In welchem auch ihr, als die ihr gehöret habet das Wort der Wahrheit, das Evangelium eurer Seligkeit, in welchem (sage ich) als auch glaubende ihr versiegelt worden seid mit dem Geiste der Verheißung, dem heiligen.

So konstruiren und übersetzen wir hoffentlich recht. Das Particip ἀκούσαντες darf nicht als Verb. fin. genommen werden [1]), weil ihm ja das folgende πιστεύσαντες entspricht; noch weniger ist das uns nun besser bekannte ἐν ᾧ aufzulösen in: cujus jam beneficio debetis! Die Konstruktion ist bei nur scheinbarer Nachlässigkeit vielmehr sehr genau; wir möchten uns weder mit Grot. hier [2]) oder irgendwo zu sagen erlauben: apostoli minutas illas constructionis regulas non curabant (itaque genera, casus, pronomina saepe commutabant!) verborum incuriosi, quum tantae res mentem ambirent — denn grade wie sehr das passendste Wort sich der Sache anfügt, sehen wir einzig in der Sprache des heil. Geistes — noch auch nur mit Rückert: daß der Ap. Anfangs wirklich das Prädikat anders

1) Wie schon der Syr. thut, wie Luth. selbst gegen die Vulg.

2) Der dazu sehr falsch meint, der Ap. hätte eigentlich sagen wollen und sollen hernach: καὶ αὐτῷ πιστεύσαντες.

gedacht habe, als er hernach den Satz vollendet. Zu καὶ ὑμεῖς (wegen des zweiten ἐν ᾧ), damit ein erster Satz entstehe, ist nicht eine Auslassung zu ergänzen [1]), denn sehr einleuchtend ist uns wenigstens, daß der Ap. dem ἐκληρώθητε der Judenchristen sogleich das verstärkende, die gleiche Annahme zum Eigenthum bezeugende ἐσφραγίσθητε parallel stellt. Dies also bleibt das eigentliche Verbum des Satzes, und wir sagen mit Bengel: oratio manet suspensa, dum correlatum participium accedit — *in quo* post incisum hic reassumitur. Zwar wendet Harl. gegen diese gewiß einfachste (auch von Matth. und Rück. angenommene) Fassung ein: sie sei weder aus dem Zusammenhange noch sprachlich zu rechtfertigen! Aber was das Erste betrifft, so ist, wie gesagt, σφραγίζεσθαι keinesweges ein den ὑμεῖς allein jetzt zugesprochener „neuer Vorzug," sondern es liegt ohnedies in der ganzen Rede deutlich, daß der Ap. nur die eine Seite der Sache, das Verordnen und Aneignen nach einer Wahl von Anfang, an den Juden, die andre aber, das Begaben mit dem Geist für die Glaubenden, an den Heiden anschaulich darstellt; wobei dann eben so sehr die gleiche Begabung Jener schon im κληροῦσθαι, κληρωθῆναι, als auch sogar ein jetzt sich offenbarendes προορισθέντες (denn siehe V. 5. noch von Beiden zusammen!) für Diese vorausgesetzt bleibt. Was vollends die Sprachregel betrifft, so sehen wir gar nicht ein (ungehörige Künsteleien, die uns nicht irre machen dürfen, bei Seite gethan), was gegen einen, keiner Parenthese bedürftigen, vielmehr sehr wesentliche Vermittlungen und Bedingungen stellenden „Zwischensatz," wie gegen die „Wiederaufnahme" des auch nicht eigentlich „abgebrochenen" Satzes unbedingt zu sagen sei. Um so weniger, als das Wiederholen des ἐν ᾧ (Allioli übersetzt: „in welchem, sage ich" —) hier den guten Grund hat, die vermißte Gleichheit beider Theile der Gemeinde grade stark hervorzuheben. Ja wir bemerken dazu noch aus unserer Anerkenntniß des durchgängigen Mitbezuges aller Ausdrücke auf das Vorbildliche, Alttestamentliche: daß nun die Heidenchristen sogleich durch den heil. Geist als Gottes Eigenthum gezeichnet, versiegelt erscheinen, grade wie Israel nicht nur schon in seiner Beschneidung solch ein Siegel hatte (vgl. Röm. 4, 11. mit 2, 28. 29.) sondern auch im Geiste der Weissagung.

Der Geist vermittelt sich durch das Wort: ein hochwichtiger Satz gleich zuerst, in dessen Tiefen und Konsequenzen wir nicht eingehen, nur

---

1) Am einfachsten, wie Meier und schon die Berl. B., ein bloßes seid. Erasm. speratis, Calv. sperastis (wogegen Harl. mit Recht frägt: auch schon zuvor?) — Osiand. salutem consecuti estis — am unglücklichsten von B.-Crus. noch vorgeschlagen: ἐστὲ εἰς ἔπαινον — am sinngemäßesten allerdings Harl. u. Olsh. (nach Lap. Pisc. Koppe u. s. w.): ἐκληρώθητε.

auf seinen unversäumten Ausdruck auch hier (wie Gal. 3, 2. 5.) hinweisen wollen. Auf das Wort wie auf den Geist gründet gleich zu Anfang der Brief die Gemeinde, wie er Kap. 6, 17. damit schließt. Dies Wort ist und heißt das Wort der Wahrheit, wie es für andre Beziehungen z. B. noch Jac. 1, 18. (als Grund einer Neugeburt für den natürlich falschen Menschen, vgl. 1 Petr. 1, 22. 23.) und 2 Kor. 6, 7. (als geistliche Waffe gegen alle Lüge draußen) genannt wird. Es offenbart und bringt uns die objektive Wahrheit von Gott, es pflanzet, mit unserem Glauben sich mengend (Hebr. 4, 2.), als Frucht in uns die subjektive Wahrheit des neuen rechtschaffenen Wesens, in der wir geheiliget werden: beide Beziehungen gehören im vollsinnigen Genitiv zusammen. Unser Brief hebt hernach im zweiten Theile nur die subjektive ἀλήθεια hervor (Kap. 4, 15. 21. 25. 5, 9. 6, 14.) — hier aber stehet die objektive als Grund voran, und zwar ganz eigentlichst objektiv, d. h. als die von Gott kommende Realität. Also hier nicht bloß (nach Matth.): „das in der göttlichen Wahrheit begründete und von derselben erfüllte Wort, die geoffenbarte Lehre, welche in ihrem unendlichen Gehalte die höchste Wahrheit umfaßt" — sondern wegen des Beisatzes: Evangelium des Heils — darf man hier wohl die johanneische Bedeutung (vgl. noch Gal. 2, 5.) dazu nehmen. Wir meinen, wie der Ap. seit V. 2. und 6. von der Gnade Gottes geredet hat, so denkt er sich jetzt das Evangelium als das Wort, welches die Wahrheit, erfüllende Wirklichkeit dieser Gnade als vorhanden verkündigt, als in Christo für uns gekommen darbietet, ganz wie Joh. 1, 17. und auch 17, 17. nicht ohne diesen Sinn [1]). Das liegt um so näher, als die wesentliche Verwirklichung des Vorbildes eben hier in V. 11. 12. schon der unterliegende Gedanke des Ap. war; wenn wir nun Kol. 1, 5. 6. vergleichen, so verstehen wir dort erst recht die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου als Grund und Gegenstand der Hoffnung, als lebendig fruchtbringendes Prinzip, die χάρις τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ, d. h. in vorhandener, uns geschenkter Wirklichkeit. Sehr sonderbar erklärt Harl. diese Beziehung für undenkbar: „weil der Ap. eben erst auf das A. T. zu dessen Verherrlichung hingewiesen hätte" — denn worin anders kann ihm doch diese Verherrlichung bestehen, als in der erfüllenden Wahrheit desselben, welche der den Hoffenden bisher noch zukünftige Christus jetzt als der gekommene bringt? Eben so ist nun εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας wieder nicht bloß die Botschaft, welche vom Heile redet, dasselbe verkündigt, sondern das Wort, worin (durch den darin gefaßten Geist) die Kraft selig zu machen (Röm. 1, 16.) real enthalten ist, das Wort des Lebens, das Heilswort als heil-

1) Wie schon Chrys. also nicht ohne Grund hier im Epheserbr. an den Gegensatz mit der σκιά dachte.

sames und heilendes — was Harl. hiebei besser bemerkt hat. Zum erstenmale nicht nur, sondern das einzigemal im Briefe (vgl. nur noch einmal σεσωσμένοι Kap. 2, 5. 8. und einmal σωτὴρ Kap. 5, 23.) stehet hier das große Wort σωτηρία, nach unserem vorhin gegebenen Plane gleich die erste und letzte περιποίησις, die sichre, volle Rettung zusammenfassend, viel weiter hinaus reichend als die Vergebung der Sünden vorhin. Solch ein Heil ist und bleibt der sündigen Menschen, der Zorneskinder Grundbedürfniß, auch aller irgend aufrichtigen Gewissens noch sich selbst erkennenden oder am Worte zurechtfindenden Heiden — und wenn sie bisher nicht einmal das Wort dafür gehabt hätten, wie Israel! Solch eine Botschaft, die euch das gänzlich fehlende Heil brachte, will der Ap. sagen, war doch wohl des Annehmens und Glaubens werth, sobald ihr sie hörtet!

Ἀκούσαντες hat also wieder vorherrschenden Nachdruck für die Heidenchristen, welche, durch keine Weissagung und Verheißung (die vorher schon von יֵשַׁע und יְשׁוּעָה geredet hätte), durch nichts als die in ihrer Noth gegebene negative παιδαγωγία εἰς Χριστὸν bereitet, sogleich zum erstenmal das volle Evangelium hörten [1]). (Röm. 10, 20. Jes. 65, 1. 52, 15.) So entspricht es ganz dem γνωρίσας V. 9. Darum ist auch dieses Wort nicht etwa schon vorgreifend von dem innerlichen, gehorsamen, gläubigen Hören (was ἀκοὴ Röm. 10, 17. mitbegreift) zu deuten, sondern der Ap. zeichnet nun auch für die Heiden diejenige Oekonomie und Ordnung des Heils, wonach zuerst gleich die ganze Gnade Gottes in Wahrheit, was Gott für uns hat, schafft und bietet, durch's Wort angeboten werden, dann der Glaube dies ergreifen muß, nun erst der Geist gegeben werden kann. Für diese drei Momente der Heilsordnung stellt er einen entscheidenden Spruch, so daß bei solcher Wichtigkeit des sogenannten Zwischensatzes wahrlich die Parenthese mancher Ausgaben sehr übel angebracht war. Das wiederaufnehmende ἐν ᾧ [2]) hindert uns nicht, das καὶ dennoch eng fortführend zu beziehen; es ist keineswegeѕ ein abermaliges καὶ ὑμεῖς (was dann ja dabeistehen würde), sondern bringt nun erst zum sonst vergeblichen Hören das entscheidende Glauben, als ob es hieße: οὐ μόνον ἀκούσαντες ἀλλὰ καὶ πιστεύσαντες — wie schon Theodoret, abgesehen von aller formalen Konstruktion, den Gedanken ganz richtig faßte. Matthies: „Das innere Durchdrungensein von dem Worte der Wahrheit ist zur Steigerung des ἀκούσαντες in καὶ πιστεύσαν-

1) Rieger: die unverhofft des Gnadenberufes gewürdigt worden sind.

2) Von Manchen sehr falsch auf εὐαγγέλιον bezogen! Eben so wenig auch etwa für εἰς ὃν zu πιστ., denn Beides, das ἐν ᾧ wie das πιστεύσαντες stehet nachdrücklich absolut.

τες ausgedrückt, sie haben es vernommen und zugleich sich wirklich angeeignet." Nur daß dabei wohl zu bemerken bleibt der Aorist als die Bezeichnung des zum Anfang einmal geschehenen Glaubens, Gläubiggewordenseins. Von der Bedingung des Glaubens, die hier in ihr volles Recht eintritt [1]), so daß ohne dieses Glauben das Wort keine Wirkung üben kann, redet neuerlich Delitzsch (Vier Bücher v. d. Kirche, S. 20 ff.) sehr gut, auch jedes Mißverständniß abwehrend in der Verwahrung: daß das gebrachte neue Leben sofort sich reget „nicht kraft des Glaubens, sondern mittelst des Glaubens kraft dessen, was das Wort dem Vernehmenden dargeboten und was er ergriffen hat." Derselbe redet dann weiter eben so richtig davon, daß dennoch nicht durch den lebendigen Glauben, der ja nur dem Herzenskündiger bekannt ist, sich die Gränzen der äußern Kirche bestimmen lassen. Wenn unsre Stelle nun dem zu widersprechen scheint, so wird sich doch dieser Schein in aller weiteren Betrachtung auflösen. Zunächst schon ist zu sagen: freilich im Anfange der apostolischen Zeit war es mit wenigen Ausnahmen so, daß Niemand anders zur Kirche kam als durch ein lebendiges Glauben an das vernommene Wort. Kol. 1, 6. Darum kann und muß ein Apostel um so mehr mit solcher Voraussetzung anheben, wie denn dieselbe vom ersten ἁγίοις καὶ πιστοῖς an die beiden ersten Kapitel ganz durchziehet; daß er aber etwanige ἀπίστους und Heuchler, die Gott auch in den asiatischen Gemeinden kennen mochte, nicht vom durch die Taufe gebildeten Leibe Christi reißen will, daß er namentlich (wohl zu merken für die Folgezeit!) Kap. 6. alle Kinder der christlichen Eltern ohne Weiteres zur Gemeinde thut und bei ihr läßt [2]) — wird uns weiterhin Licht über die Sache geben.

So viel ist wahr an dem engen Zusammenhang von πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε, wonach Harl. mit Bernhardy das Particip für „gleichmäßiges Glied einer aoristischen Zeitenfolge" erklärt, daß gesagt werden soll: sogleich da ihr glaubetet, wurdet ihr auch versiegelt, ohne weitere Bedingung oder Wartezeit [3]), vielmehr euer Glaube selbst entwickelte sich, wurde erst recht lebendig in der wie unmittelbar mit ihm gegebenen Versiegelung durch Empfang des Geistes. Der Glaube als geöffnete Hand für Gottes bereits angebotene (im Wort vorgehaltene) Gabe kann gar nicht anders als empfangen, wiederum die Gabe Gottes vollendet erst den Glau-

---

1) Wirklich σφραγίζεσθαι richtig verstanden ein consequens von πιστεύειν (wie Röm. 4, 11.) — was Harl. uns nicht entkräften soll.

2) Die Kinder, von denen er nicht ein vollneutestamentliches πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε sagen konnte, wohl aber ein ἐκληρώθητε προορισθέντες, womit wieder die Gemeinde an Israels Stelle tritt.

3) Wesley sehr ungehörig: probably some time after their first believing.

ben in der Kraft; dennoch bleibt der entscheidende Anfang des Einen unserer Freiheit, nur das Andre der Wirkung des τὰ πάντα ἐνεργῶν zugewiesen. Der bildliche Ausdruck versiegeln (welcher wohl im Alterthum überhaupt so bekannt und bräuchlich gewesen sein muß, daß er schon Joh. 3, 33. 6, 27. ohne eigentliche alttestamentliche Analogie verständlich gebraucht werden kann) läßt sich objektiv und subjektiv nehmen. Das Erste ist hier gewiß, dem κληρωθῆναι parallel, die objektive Bezeichnung der Gläubigen als Gottes erlöstes und zu erlösendes Eigenthum durch das gleichsam aufgedrückte Zeichen, den Gottesstempel des ertheilten Geistes [1]). Passavant: „Man drückt ein Siegel auf das, was man für sein besonderes Eigenthum, oder für etwas Aechtes oder Unantastbares anerkannt haben will und in dieser Rücksicht für heilig erklärt." So versiegelt, sagen wir, im höchsten Sinn der Heilige seine Heiligen mit dem heiligen Geist, und haben damit schon im Voraus τῷ ἁγίῳ, wie es nachdrücklich nicht fehlen darf, gedeutet. Wenn auch v. Meyer in seine Note die Erinnerung aufgenommen hat, daß den Leibeigenen im Orient Maalzeichen in die Haut gemacht werden, so möchten wir diesen Bezug weder ausschließlich festhalten (da freilich viel allgemeinerer Sinn sich hinreichend anbietet), noch auch mit Harl. unbedingt als „eine viel zu fern liegende Vorstellung" abweisen [2]). Denn das am Fleisch ertheilte „Siegel" der Beschneidung legt uns doch auch solchen Gedanken ziemlich nahe. Ferner können wir es nur billigen, wenn Morus in diesem Versiegeln auch den Nebenbegriff der Sicherung vor Strafen findet; denn theils haben wir dafür die bedeutsame biblische Analogie Offb. 7. vgl. Hesek. 9. — theils liegt es einfach eben so wohl im Begriff der Sache wie im tiefsten Zusammenhang unserer Stelle. Das Eigenthum wird als unantastbar bezeichnet, wie Pass. sagte, und kraft dieser ersten περιποίησις ist auch die letzte, die endliche ἀπολύτρωσις zugesichert und verbürgt, wie wir bald V. 14. erkennen werden und auch Kap. 4, 30. wiederfinden. Hiemit ist nun aber wahrlich nicht ausgeschlossen, vielmehr nur begründet die subjektive Bedeutung desselben Versiegelns als einer Versicherung für uns. Wenn die Schrift allerdings anthropomorphisch von Gott reden kann als Einem, der sich sein Eigenthum zeichnet, es daran zu kennen (wie 2 M. 12, 13. wenn Ich das Blut sehe) — so ist doch gewiß im N. T., wo Alles innerlich uns bewußt und sicher werden soll, dies nicht

1) Nach Wesley begreift das Versiegeln: zuerst a full impression of the *image* of God on their souls — dann eine Versicherung für Empfang aller noch rückständigen Verheißung, wovon hernach.

2) Dagegen der von Morus gefundene Gegensatz mit Mysterien eher solche Abweisung verdient.

allein gemeint, sondern, ausgehend etwa hievon, mehr noch unsre Gewißheit im Besitze des Zeichens. Noch einmal mit Pass. zu reden, Gott hat unsern Glauben als ächt anerkannt, ihn bestätigt durch die ihm verliehene Gnadengabe, folglich eben darin uns ein versicherndes Zeichen ertheilt, den Geist, der unsrem Geiste Zeugniß gibt. Röm. 8, 16.[1]) So deutete schon Theod. Mopsv. ἐσφραγίσθητε, τὴν βεβαίωσιν ἐδέξασθε. Daß ein solcher Sinn des Wortes auch im Sprachgebrauche lag, kann uns der Täufer Joh. 3, 33. lehren, und wir bleiben daher bei dieser, sonderlich von Rück. gebilligten gewöhnlichsten Auffassung, nur daß wir das Erste, die objektive Bezeichnung vor Gott nicht deßhalb ausschließen[2]). Gott nimmt uns in Besitz, indem er sich, von seinem Wesen den Geist uns mittheilt und zu besitzen gibt: das ist uns nichts Aeußerliches und Unbewußtes — „der Gegenstand ist dem Glauben nun nicht mehr äußerlich, sondern in ihn eingegangen und ihm innerlich geworden, er ist nicht mehr bloß darauf gerichtet, sondern stehet darauf und ruhet darin; Zuversicht, Ueberzeugungsfülle, Freudigkeit, Siegesgewißheit ist er geworden[3])." So ist freilich σφραγισθῆναι eine bedeutsame Verstärkung des κληρωθῆναι, wie Chrys. anerkannte, s. bei Harleß. Hiernach werden wir sehr wahr mit v. Meyer's vollständiger Note den mehrfachen Sinn zusammenfassen: „bezeichnet, bekräftigt" (in der belebenden Vollendung des Glaubens), „verwahrt" (vor dem zukünftigen Zorn, Verderben und Verlust) „und der Gnade versichert mit dem verheißenen und Verheißung bringenden heil. Geiste." Ja auch diese wiederum zwiefache Deutung des Genit. ἐπαγγελίας besinnen wir uns nicht einen Augenblick anzuerkennen, weil wir aus tausendfacher Bewährung wissen, wie der Geist in der Schrift so vollsinnig, die zwei Seiten einer Sache zusammenfassend redet; wir wollen ferne bleiben vom endlosen Streit, ob die eine oder die andre allein gelten solle[4]). Die schon vom Syr. allein ausgedrückte, mit Vielen von Harl. allein festgehaltene Beziehung, wonach der verheißene Geist zu

---

1) Der Kirchenrath von Trient, dessen Einspruch gegen die Gewißheit des Gnadenstandes, daß also doch das Zeichen „nicht ganz untrüglich" sei, Allioli zu Eph. 1, 13. und Röm. 8, 16. beizubringen nicht versäumt, soll uns doch nicht irren!

2) Wenn Harl. dabei bleibt: Gewißheit daß das Versiegelte dem Versiegler angehöre — und nun, ob die objekt. oder subj. Gewißheit gemeint sei, durch das allgemeine Bild noch nicht näher ausgedrückt, vielmehr erst in ἀῤῥαβών das Andre nachgebracht findet: so ist solche Exegese gegen die Bibelsprache, welche kein allgemein unbestimmtes Bild oder Wort stellt, sondern im Geiste die Beziehungen immer schon mitdenkt.

3) Wie Delitzsch im vorhin angef. Werke S. 92. unsre Stelle schön auslegt.

4) Nach Theophylakt's Dilemma, das doch keins ist: ἐπαγγελίας πνεῦμα αὐτὸ καλεῖ, ἢ ὅτι ἐξ ἐπαγγελίας ἐδόθη, ἢ ὅτι τὴν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν τὸ πνεῦμα βεβαιοῖ.

verstehen, ist natürlich wieder die erste, weil grundlegende: das Wort ἐπαγγελία wird schon von Christo selbst (Luc. 24, 49. Apostg. 1, 4.) sonderlich vom Geist als Ziel und Inbegriff alles Verheißenen gebraucht, auch Gal. 3, 14. 22. redet nicht anders. Wobei uns die letztere Stelle lehren kann, wie thöricht V. Cruſ. behaupten will: hier sei nicht die prophetische Verheißung, sondern die als letztes Wort angesehene Verheißung Christi gemeint. Wahrlich, Beides gehört ja zusammen, so sehr, daß Christus, obwohl er Apostg. 1, 4. ἣν ἠκούσατέ μου beisetzte, dennoch Luc. 24, 49. auch zugleich das von Anfang in der Schrift (V. 44—47.) Verheißene mitbegriff. Hier vollends im Epheserbr. gehet ja Alles, was der Gott und Vater Christi thut und gibt, auf das zurück, was er als der Gott Abrahams verheißen hat. Also diese Beziehung ist sicher; grade weil aber sofort ἀῤῥαβὼν folgt, muß im verknüpfenden Uebergange dazu (wie wir solche Uebergänge des Fortschrittes eben so sehr bei dem Ap. gewohnt sind als vollen Sinn seiner Genitive) das πνεῦμα ἐπαγγ. zugleich der Geist sein, welcher uns alle noch rückständige Verheißung bürgschaftlich mitbringt, selbst wieder gleichsam eine nun in unser eigenes Innere gegebene Verheißung zukünftiger Vollendungen [1]). Alles von Harl. hiegegen Eingewandte kommt nur aus dem, bei diesem Exegeten besonders wegen sonstiger Trefflichkeit zu beklagenden Mangel an Sinn für die Fülle der heiligen Sprache, bei welchem dann die logisch einseitige Schulexegese stets im — ohnmächtigen Konflikte bleiben wird mit den Deutungen, welche der Geist in der Gemeinde stets neu zu erwecken nicht abläßt. Wir sagen mit Passavant: „der Geist, der verheißen war und ausgegossen wurde, verheißet, er ist selber ein Geist göttlicher, seliger Verheißung in den Seelen, die er heilig erfüllet und treibet; darum auch nennt ihn Paulus den Geist der Verheißung, und spricht so von ihm weiter im folgenden Satze."

V. 14. Welcher ist ein Angeld unseres Erbes, zur Erlösung des Eigenthums, zu (einem) Lobe seiner Herrlichkeit.

Die Lesart ὅ ist allerdings darum schon nicht vorzuziehen, weil die Attraktion ὅς (welche so leicht korrigirt oder gegen Mißverstand glossirt werden konnte) den Begriff ἀῤῥαβὼν stärker betont: dieses nun ist, darin

---

1) Das ist noch anders, als Theod. Mopsv. es meint: ἐπειδὴ πάντα τὰ προσδοκώμενα αὐτοῖς ἐπὶ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος προσέσται ἀγαθὰ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ. Auch nicht bloß wie Calv. promissionis deutet: ab effectu scilicet, und dann doch bloß beim testimonium adoptionis bleibt, sondern mit Bengel: Et qui Spir. S. habent, *omnem* promissionem sibi praestitum iri sciunt.

bestehet unser Angeld. Weil der Nachdruck hierauf liegt, möchten wir nicht mit Olsh. noch die Anspielung auf Persönlichkeit des Geistes dazunehmen, wofür es auch in der apostolischen Zeit und Sprache keines formellen Ausdrucks mehr bedurfte — die Apostel reden überall sonst neutral und doch anerkannt persönlich vom πνεῦμα [1]). Ἀῤῥαβών (eben so noch 2 Kor. 1, 22. 5, 5.) stammt bekanntlich vom hebr. עֵרָבוֹן 1 Mos. 38, 17. 18. 20. und ist (ob grade durch phönicische Handelssprache, mag unentschieden bleiben) in's Griechische, dann als arrhabo, sogar abgekürzt arrha in's Lateinische weitergegangen, hat aber merkwürdig hier einen bestimmteren, noch andern Begriff bekommen, als wir 1 Mos. 38. beim wieder abzugebenden Pfande finden. Wird nehmlich das Pfand, ohne anderen als den rechtlichen Zusammenhang mit der Sache, deren Anwartschaft es versichern soll, theils als einzulösendes Zeichen, theils auch schon als Gegenwerth zur Sicherstellung gedacht, so ist dagegen ἀῤῥαβών (wiewohl auch zuweilen pignus, doch meistens) recht eigentlich ein „drauf gegebenes" Angeld, wie wir sprechen, der Anfang der vollen Ertheilung, nach Hesych. πρόδομα. Zuerst erklärte hier Chrys. μέρος τοῦ παντός — dann ähnlich Hieron. u. s. w. Wie genau das hier sich bewährt, leuchtet ein, indem wirklich der Geist in den Gläubigen solch eine Anfangsgabe aus der Fülle künftiger Kraft und Herrlichkeit ist, ἀπαρχή Röm. 8, 23. An die außerordentlichen, wunderbaren Wirkungen, richtiger Aeußerungen des Geistes in den ersten Gemeinden denkt der Ap. dabei nur gar nicht, und es ist sehr falsch, wenn wir ihnen einen andern Werth beilegen, als den fast bedenklichen, um nicht zu sagen zweideutigen, welcher sich im ersten Korintherbr. zeigt, wogegen dann der zweite mit Absicht zweimal vom Angelde des Geistes redet grade so wie hier. Nicht Wundermacht in der äußerlichen Natur, sei es auch unserer Sprache oder selbst Erkenntniß an sich, wohl aber Trost und Kraft der himmlischen Gabe im Herzen zur Beruhigung des Gewissens und Heiligung des Willens (was eben zusammen die Reinigung des Herzens), wie noch heut jeder Gläubige dessen theilhaftig wird, ist das Entscheidende. Die den Geist aus Gott empfangen haben, wissen auch was ihnen von Gott geschenkt ist (1 Kor. 2, 12.), haben daran einen göttlichen Grund und Anfang ewigen Lebens, eine zusichernde Erstlingsgabe der ganzen zukünftigen Kraft und Herrlichkeit. Also, wie der Ap. spricht, ein drauf gegebenes Unterpfand ihres beigelegten, im Himmel noch aufgehobenen Erbes. Natürlich kann jetzt nur das himmlische gemeint sein, von dem hernach V. 18. und Kol. 1, 12. redet; doch nicht ohne Rücksicht wieder auf jenes vorbildliche Erbtheil,

1) Dagegen mit solcher Absicht des nicht bloß zu παράκλητος gehörigen ἐκεῖνος in den erst verheißenden Reden Joh. 14, 26. 16, 13. 14. hat es seine Richtigkeit.

welches der Herr einst in Kanaan seinem Erbvolke vorher zugesichert, dann wirklich gegeben hatte. Denn es ist vom A. T. her ein Wechselbegriff, daß, die Gottes Erbe werden, auch von Gott ein Erbe bekommen. Ja nach dem prophetischen Sinn der von Anfang typischen Verheißung, welche selbst in der äußerlichen Erfüllung noch bloß verkörperte Verheißung blieb (so daß David mitten in Josua's Ruhelande von der wahren Ruhe für Gottes rechtes Volk redet Hebr. 4.), war das verheißene Erbe von jeher eigentlich das ewige, Hebr. 9, 15. Gal. 3, 18. und zielte auf die in Herrlichkeit erneuerte Welt, deren bewohnendes Königsvolk in der Theilhaftigkeit Gottes die Gläubigen zuletzt sein sollen, Röm. 4, 13. Daß übrigens in κληρονομίας ἡμῶν jetzt wieder der Apostel, jeden Schein des Unterschiedes, den seine bisherige Rede mit sich geführt, ausgleichend sowohl Juden- als Heidenchristen in Einem Volke zu Einer Erbschaft zusammenfaßt, ist klar und wurde schon früher von uns bemerkt.

Er kann aber nicht eher den großen Kreis, den er mit V. 4. zu schlingen begann, völlig abschließen, als bis er zum Worte der Seligkeit und zur Versiegelung mit dem Pfande noch das auch hier dazugehörige Dritte gestellt hat: das letzte Ziel der völligen Erlösung auf Grund und Recht der ersten, sich bis an's Ende hinausführenden Erwerbung oder genauer — verschonenden und erhaltenden Aneignung. Daß also εἰς in dieser Verbindung kein bloßes usque ad sein kann (wie auch Kap. 4, 30. nicht!) — liegt im ganzen Zusammenhange wie schon darin, daß ja der Geist nichts bis dahin Interimistisches ist. Man möchte am besten „für" übersetzen, wenn nicht wieder die Gleichheit des εἰς ἀπολύτρωσιν und εἰς ἔπαινον bewahrt werden müßte; folglich, so weit wir auszudrücken vermögen: dafür daß auch s. v. a. dazu, daß wir gänzlich erlöset und so ganz ein Preis der Herrlichkeit Gottes werden, zur Erlösung, zu einem Lobe [1]). Die zwei merkwürdig verbundenen Ausdrücke aber, deren sich der Ap. an diesem Schlusse bedient, bedürfen zur Durchdringung ihres tiefen Sinnes einer gründlichen Erörterung, namentlich das zu ἀπολύτρ. neu hinzukommende, ihm neuen Sinn mittheilende περιποίησις.

Hier haben wir abermals einen aus der Tiefe des A. T. hervorgeholten, durch Entwickelung seines Grundsinnes gleichsam verklärten Ausdruck. Das Profangriechisch für sich kann hier gar nichts helfen, hat nur die ungeweihten Ausleger verwirrt; die Weihe zum Verständniß des N. T. kommt hier wie überhaupt nur aus dem Wurzeln eines erleuchteten Glaubens im Alten Bunde. Περιποιῶ geht in seinen Bedeutungen aus von περίειμι, d. h.

1) Freilich, indem der Geist Unterpfand für die oder zur Erlösung ist, bleibt er zugleich nur ein Unterpfand bis zu derselben, wie Matth. richtig sagt.

ich bin, bleibe übrig, werde gerettet, bleibe am Leben, genese, wie περιγίγνομαι. Davon und daher Tit. 2, 14. λαὸς περιούσιος — nicht etwa gar eximius, praestans, quem Deus peculiari amplectitur amore[1]), sondern die Uebertragung des alttestamentlichen עַם סְגֻלָּה, erworbenes Eigenthums- und Erbvolk, siehe die LXX. 2 Mos. 19, 5. 5 M. 7, 6. 14, 2. 26, 18. (vgl. 5 Mos. 4, 20. ἔγκληρος, עַם נַחֲלָה dafür wechselnd) so wie Ps. 135, 4. εἰς περιουσιασμὸν ἑαυτῷ für לִסְגֻלָּתוֹ. Das Trans. nun περιποιεῖν oder auch schon Med. heißt: erübrigen, erwerben, gewinnen (daher LXX. für רכשׁ 1 Mos. 31, 18. 36, 6.) — bei Herod. u. A. übrig oder am Leben lassen, erretten, erlösen, daher LXX. für חָיָה und הֶחֱיָה 1 Mos. 12, 12. 2 Mos. 1, 16 u. s. w. הוֹתִיר Ps. 79, 11. חָמַל 1 Sam. 15, 9. vgl. noch 2 Macc. 3, 35. Dann sonderlich Med. περιποιοῦμαι ich erübrige oder erspare für mich, ich erwerbe, erlöse mir. Dies ist der bedeutsame Ausdruck, welchem wir im N. T. Apostg. 20, 28. mit Bezug auf das alttestamentliche Vorbild, in dem sich Gott ein Volk erlöset, erworben und gewonnen hat, begegnen[2]). Denn seine סְגֻלָּה hat ihm auch damals eine Erlösung mit hohem Arm gekostet, er hat sich sein Erbe mitten aus der Finsterniß Egyptens hervorgerettet; aber für Gott in Christo wird solches noch viel stärker wahr, daher auch die erworbne Gemeinde der Heiligen und Herrlichen Ps. 16, 3—6., alle Heidenwelt Ps. 2, 8. das Erbe Christi heißt. Man vergl. noch für dies Erwerben 1 Tim. 3, 13. und 1 Macc. 6, 44. Hievon endlich leitet sich das Subst. περιποίησις, wie 1 Petr. 2, 9. עַם סְגֻלָּה mit λαὸς εἰς περιποίησιν ausdrückt, weil Mal. 3, 17. (wovon hernach) so steht — also zunächst: ein Volk zum Besitze Gottes, das er besitzen, sich erhalten, übrig behalten will, nehmlich dazu, daß es seinen Preis (ἀρετάς, תְּהִלּוֹת Jes. 42, 8. 43, 21.) verkündige. Zwar scheint 1 Thess. 5, 9. nur zu heißen: daß wir die Seligkeit besitzen[3]) — so wie Hebr. 10, 39. zur Errettung des Lebens, der Seele; wenn wir aber wieder 2 Thess. 2, 14. εἰς περιποίησιν δόξης ganz im Sinne von סְגֻלָּה finden, so wird höchst wahrscheinlich, daß jene beiden andern Stellen ebenfalls hiernach tiefer zu deuten sind[4]).

1) Wie die ungeweihte Auslegung faselt, weil sonst περιούσιος auch überflüssig, reichlich, praecipuus, wie περιώσιος. Diese Bedeutung so wie περιουσία Erübrigtes, Vermögen, Rettung findet sich nicht in der Schrift.

2) Wo wir schon in unsern „Reden der Apostel" uns die Erörterung vorbehielten: etwa bei Auslegung des Epheserbriefes zu Kap. 1, 14.

3) Eigentlich erwerben, wobei dann die Aelteren ihre Noth hatten, hier das papistische meritum congrui wegzudeuten. S. aber 1 Tim. 3, 13.

4) Nicht, wie Matth. will, beidemal an die Thess. augenscheinlich nur unser Erlangen der σωτηρία oder δόξα, sondern Gott will an seinem Volk eine περιποίησις

Nach diesem Allen folglich heißt in unsrer Stelle an die Eph. εἰς ἀπολ. τῆς περιπ. auf keinen Fall etwa so schlechthin: zur Erlösung des Heils (heilsamen, Heil und Rettung bringenden Erlösung) — wie de Wette übersetzt hat! Oder gar künstlich umkehrend mit Koppe: ἀπολ. περιποιηθεῖσαν ἡμῖν, i. e. ἣν περιποιησόμεθα — quae nobis parata est. Wahl: adjectivi seu participii locum explet: ut liberatio parata contingat nobis — oder mit Andern: ad obtinendam redemptionem. Oder wieder mit allen denen, die unter περιποίησις eine *res* acquisita verstehen (s. Harl.), bald so bald so, neuerlich Matthies: „Loslösung oder Auslösung des Besitzthums, worunter die wirkliche Erlangung dessen, was wir als das höchste himmlische Besitzthum erwarten, zu verstehen ist[1])!" Oder endlich noch dies und das, was wir bei Seite lassen, denn all dergleichen streift am deutlich durch alte und neue Schrift sich hindurchziehenden heiligen Sprachgebrauche vorbei. Nach diesem ist kein Zweifel, daß jedenfalls wir selbst für und vor Gott εἰς περιποίησιν, also zugleich selbst die περιποίησις, die סְגֻלָּה — geworden sind oder werden. Wenn Matth. wieder dafür den Zusatz θεοῦ desiderirt, der doch auch bei ἐκληρώθημεν fehlte, weil er in diesen Grundbegriffen heiliger Sprache (welche die Heidenchristen schon als zu Israel gefügt verstehen gelernt haben) sich von selbst versteht: so wägen wir das reichlich auf durch die Gegenbemerkung, daß unser künftiges Besitzthum ja schon durch κληρονομία bezeichnet war. Nun bleibt aber auch uns noch ein „Oder" übrig. Soviel sehen wir zwar deutlich ein, daß in dem eng verbundenen Doppelbegriff ἀπολύτρωσις περιποιήσεως (welche beide Worte ja fast auf Eins hinauskommen, so daß B.-Crus. mit großem Unrecht grade diese zu genaue Verknüpfung als Grund gegen die rechte Deutung nimmt) beidemal wir selbst es sind, an denen das Erlösen wie das περιποιεῖσθαι geschiehet; oder näher mit Rückert: „daß, da ἀπολ. Deriv. eines Trans. ist, der Genitiv Gen. objecti sei, also die περιπ. das, was die ἀπολ. erfahre, erledigt oder erlöst werde." Aber nun entsteht dennoch die Frage, ob etwa περιπ. ein auch in die Zukunft gehöriges, dann erst gleichzeitig zu schaffendes Objekt (eigentlich Subjekt) anzeige, gleichsam ein abermaliges εἰς περιποίησιν — oder das bereits vorhandne, erworbne Eigenthum als Grund der Erlösung voraussetze. Ob Luthers Uebers. Recht behält: daß wir sein (errettetes, bewahrtes) Eigenthum würden — oder ob uns Erlösung

---

haben, was dann genitivisch erläutert wird, und auch im Hebräerbr. wenigstens ein Anspielen auf diesen konstanten Sprachgebrauch.

1) Auch Allioli hat übersetzt: Einlösung des Eigenthums — und erklärt: welcher Geist unser Eigenthum uns einlösen hilft! Was aber dem im ganzen N. T. feststehenden Sinne von ἀπολ. (der doch auch hier wieder mit V. 7. zusammengehen muß) widerspricht.

kommen soll, weil wir sein Eigenthum sind. Für das Erste tritt die Peschito ein, welche ausdrückt: daß wir am Leben bleiben, erhalten werden; eben so meint Bengel: περιπ. dicitur de eo, quod, cum cetera pereant, superat — und vergleicht noch 2 Chron. 14, 12. (13.) nebst Mal. 3, 17. Dagegen für das Andere (daß wir ja schon Gottes Erwerbthum sind) zeugen Theophyl. und Dekum., beide von denen, die sie citirten, mißverstanden. Theoph. οἵτινές ἐσμεν περιπ. καὶ κτῆσις καὶ περιουσία θεοῦ. Dek. περιπ. ἡμᾶς καλεῖ διὰ τὸ περιποιήσασθαι ἡμᾶς τὸν θεόν. Was wollen wir dazu sagen? Der Leser wird es nach unsrer bisherigen Methode fast schon erwarten, daß wir den Streit nur durch Vereinigung schlichten. Einmal freilich liegt nahe, περιπ. ganz parallel mit ἀπολ. auch in die Zukunft zu setzen: wenn uns Gott völlig erlöset, dann erst hat er uns auch völlig für sich erworben, dann sind wir ihm ganz eine περιποίησις, ein herrliches Eigenthum. Hiefür spricht stark das εἰς περιποίησιν Mal. 3, 17. Aber nun gehe man in den vereinigenden Grundtext סְגֻלָּה zurück, nehme die letzte Stelle dieses Wortes mit der ersten im A. T. 2 Mos. 19, 5., auf welche sie deutlich zurückweiset, zusammen! Verspricht nicht der Herr bei Maleachi, daß er an jenem Tage sein ächtes Volk erhalten, sich als Eigenthum bewahren will, wie ein Mann seines Sohnes schonet, der ihm dienet? Daß man den Unterschied sehe, V. 18. Wiederum, reicht nicht die erste Wahl und Nennung 2 Mos. 19, 5. 6. nur unter dem Beding, daß sie seiner Stimme gehorchen, bis in die Vollendung, wo erst V. 6. in Wahrheit sich erfüllt? Also wie hier Anfang und Ende des A. T. zusammenschließt und Gottes Volk einst zu seiner סְגֻלָּה völlig erlöset werden soll, wie und weil er es in einer ersten Wahl und Erlösung für dies Ziel dazu gemacht und angenommen hat, grade so finden wir in dem (sonst unauflöslich zweideutigen) Schlußworte des Apostels eine Verschlingung des Grundes und Zieles, wie sie recht eigentlich an den Schluß gehört, und insofern bleiben die Ausdrücke fast unübersetzbar für jede andre Sprache. Der Genitiv hat zwiefache Beziehung, ja gewissermaßen beide Worte sind zwiefach zu nehmen, wir können's nicht anders ausdrücken als, wenn man's erlaubt: sensu initiali und finali [1]). Ganz richtig hat im Allgemeinen Olsh. gesehen: „die beiden mit εἰς beginnenden parallel stehenden Schlußsätze weisen auf das letzte Ziel aller Geistesthätigkeit [2]) hin, auf die end-

1) Daß uns aber auch Gott dann unser gespartes, bewahrtes Eigenthum und Erbe geben wird (Luc. 16, 12.) — ist eine andre Wendung des Gedankens, die hier nicht mehr mitgilt, weil sie schon in κληρονομία herausgenommen worden.

2) Man merke, wie das in unsre Disposition paßt! Des heil. Geistes Werk im dritten Artikel ist endliche Erlösung und Verklärung. Röm. 8, 11.

liche Erlösung des Volks des Eigenthums und auf das Lob der Herrlichkeit Gottes." Auch Theod. Mopsv. deutete: τὸ διὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀθανασίας τῶν ἐντεῦθεν ἀπαλλαττομένους κακῶν τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν λαμβάνειν. (Vergl. Theodoret bei Harl.) Näher aber, nach unserm Plane des Ganzen gefaßt, ist allerdings ἀπολύτρωσις als der Hauptbegriff jetzt sonderlich final zu verstehen (wie Kap. 4, 30. Röm. 8, 23. 1 Kor. 1, 30. Luc. 21, 28.) — dagegen περιποίησις als die Bestimmung dazu wieder mehr initial, in den Anfang und Grund zurückführend [1]. Diese Zurückführung aber vollendet sich offenbar in den beiderseits an sich zweideutigen, d. h. den sensus finalis des Zieles mit dem sensus initialis der ersten Wahl und Annahme schon verschmelzenden Schriftworten grade so, daß ἀπολ. zugleich wieder auf die erste Erlösung (V. 7.) und περιπ. zugleich auf das letzte Erhalten und Aneignen weiset. Jedenfalls endlich ist περιποίησις zuletzt, nachdem auch die Heiden in das ἡμῶν beschlossen sind, und obwohl es vom A. T. hergenommen wird, eine Verstärkung des ersten κληροῦσθαι [2]. Der Juden erste Annahme war mehr ein κληροῦν, und die Theilhaftigkeit an des verheißenen, zuvorgehofften Christus Gnade schien auch den gläubigen Judenchristen Anfangs mehr ein Fortsetzen der ersten Wahl, ein gleichsam ihnen gebührendes Halten der Verheißung. (Röm. 15, 8.) Den Heidenchristen aber wurde von Anfang die neue Begnadigung in Christo mehr ein περιποιεῖσθαι, mit ihnen dann lernten erst auch die Brüder aus den Juden dies als die Wahrheit ihrer alten Verheißungen erkennen — so daß allerdings die ἀπολύτρωσις περιποιήσεως jetzt Beide zusammen meint als das durch Christi Blut erst wahrhaft, so theuer erworbene, darum auch durch seinen Geist zu vollendende Volk und Erbe.

An diesem Ziele nun bleibt nichts mehr übrig, als zum drittenmal εἰς ἔπαινον — und zwar jetzt wieder erhaben bloß δόξης (nicht χάριτος wie V. 6.), denn es bleibt nur die aufgerichtete Herrlichkeit, die Gnade hat ihr Werk vollbracht. Αὐτοῦ meint jedenfalls den Vater, dessen Rath und Gnadenwahl der Hauptgesichtspunkt des ersten Kap. bleibt (s. gleich wieder V. 17. πατὴρ τῆς δόξης), und geht eben so erhaben durch alle Zwischensätze auf das gleiche αὐτοῦ V. 12. zurück. Man überblicke noch einmal das Ganze! Der Vater als Vater in seiner Liebe hat er-

1) Erasm. in redemptionem acquisitae possessionis. Das wird dann die rechte „Aus- oder Einlösung" seines Eigenthums.

2) Grotius: Plus aliquanto est in voce περιποιήσεως quam in voce κλήρου, quam ante habuimus. Κλῆρος, sors, jus proprium perpetuumque significat; περιποίησις, acquisitio, et hoc, et *modum acquirendi gravem ac laboriosum.* Solemus autem plurimi ea facere, quae magno nobis constant.

wählt und dies nach Verordnung zum Begnadigen ausgeführt; so begann die Anstalt des Sohnes, die von erster Erlösung durch anfangende Mittheilung des Gnadenreichthums bis in's ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα geht; der Geist macht das wahr, wirklich, den Glaubenden zu eigen, vom ersten Glauben an das Wort durch die Versiegelung der endlichen Erlösung des Eigenthums zuführend. Man bedenke noch die Reihefolge der drei hervortretenden Momente vom Anfang bis zum Ziel: ewige Erwählung vor aller Zeit, durch viele Zeiten sich mittheilende Erlösung, am Ende der Zeit ewig herrliches Eigenthum Gottes. Und nun wird es Zeit sein, unsern geneigten Lesern mit näherer Ausführung für das Einzelne den schon mehrmals hervorscheinenden typischen Hintergrund oder Gegenschein aller dieser Rede nachzuweisen. Daß ein solcher im Allgemeinen vorhanden sei, bezweifeln sie wohl nicht mehr. „Als die große Analogie zur Geschichte der Kirche Christi ist uns die Geschichte Israels, des Volkes Gottes gegeben" — diesem so von Thiersch wieder ausgesprochenen altbekannten Satze pflichtet jeder Gläubige bei, der wirklich in Israel das Volk Gottes erkennt; wir meinen aber jetzt noch etwas Anderes, nicht Analogie der Geschichte mit der Geschichte [1]), sondern eine im A. T. successiv erfolgende Ausprägung eben derjenigen ökonomisch-trinitarischen Grundgedanken, welche hier in des Ap. Wort die Gemeinde Christi begründen, und zwar in derselben Succession, wie er sie hier entwickelt. Die alttestamentliche Geschichts- oder vielmehr Offenbarungs-Entwicklung läßt sich nach mancherlei Gesichtspunkten sehr mannigfach ordnen; hier aber gilt es uns, die stufenweise Vorbildung der Grundzüge des N. T. grade in der sich entwickelnden Reihe des Vorbildlichen im A. T. zu fassen. Wenn wir dabei natürlich Alles, was vor Abraham, vor die Sündfluth zurückliegt, als einen besondern, zur eigentlichen Voranstalt noch nicht gehörigen Kreis [2]) bei Seite lassen, so

1) Wie hiefür Näheres andeutet Ziegler, histor. Entwickl. der göttl. Offenbarung, S. 254. Derselbe findet drei Perioden: Patriarchenthum, Gesetz, freilich schon zugleich in die Zeit des Gesetzes fallende Paraskeue für die erste Zukunft Christi — womit er nun parallelisirt die apostolische Zeit der Kirche, das mittlere Alter derselben, die evangelische Kirche. Wir meinen, das sei noch sehr von der Oberfläche her gegriffen, und könnten, wenn es hier am Platz wäre, unbeschadet der auch darin liegenden Wahrheit viel genauer und innerlicher die historische Parallele ziehen, obgleich die Trichotomie im Allgemeinen richtig ist.

2) In welchem Henoch als Typus der Unsterblichen Gottes vom siebenten Jahrtausend und Ende weissagt, am Anfang und Schluß aber Abel und Noah (als Gegenbilder sich ergänzend) abschatten: der Eine den Gerechten, welcher an Adams und Kains Sünde stirbt, doch in Seth wieder ersteht — der Andre den Tröster und selbst geretteten Retter aus Fluch und Tod.

haben wir deutlich, wie uns dünkt, drei Perioden. Die erste vor, die zweite unter dem Gesetz, die dritte unter der Weissagung, auch die erste noch entsprechender von der Verheißung zu bezeichnen.

Also die erste Periode vor dem Gesetz, die Zeit der Verheißung gegen die Herrschaft des Todes, des in der Sündfluth als allgemeiner Fluch der Sünde über alles Fleisch von Adam her offenbar gewordenen. (Röm. 5, 14.) Hier wird natürlich im allgemeinsten Anfang der Zukünftige (der andre, gegenbildliche Adam, Abel, Noah) verheißen und vorgebildet als der Erlöser vom Tode — und zwar, das ist hier der Fortschritt neu anhebender, weithin reichender Anstalt, als ein Same des Lebens, den der segnende Gott als und zum Segen aus der alten Natur dennoch schaffen will [1]). Voran als erstes Moment eben die Verheißung dieses Segens und Samens an Abraham, durch Abraham, mithin die Verheißung als Wahl Gottes, denn Abraham wird von dem allmächtigen Gott im freien Liebesrath erwählet. Sofort aber in zweiter Stufe treten Isaak und Jakob hervor als Beispiele der näher bestimmenden Verordnung, des Vorsatzes in der Wahl. Röm. 9, 7—13. Nehmlich Isaak ist noch an sich der vom Sohne des Fleisches geschiedene Sohn der Verheißung, nach dem Geist oder der Kraft Gottes geboren, der (zweimal, bei der Geburt und bei dem auch diese Geburt, insofern sie dem Fleische gehört, erst sühnenden, reinigenden Opfer) als aus dem Tode genommene Same des Lebens; Jakob aber (der Stammvater der Zwölfe, die das Volk werden) sonderlich ergänzender Typus des zukünftigen Volkes, insofern es, obgleich erwählt, doch zu einer Wiedergeburt (*υἱοθεσία*) aus Jakob in Israel verordnet ist. Denn der Same Abrahams ist einmal Christus allein, sodann Christi Volk, als um seinetwillen, vielmehr in ihm angenommen, durch Einpflanzung in ihn seines Lebens aus Gnaden theilhaftig. Dies Verhältniß der Sache tritt endlich drittens am bestimmtesten hervor durch Joseph, den einigen Geliebten des Vaters und Gottes, von der ursprünglich rechten Mutter. Nur der spätgeborene Benjamin, der die Zwölfzahl füllen muß, das vom Vater dennoch weissagend zum Sohne der Rechten oder der dauernden Tage gemachte Schmerzenskind, stehet ihm noch lieblich entsprechend, still zur Seite; sonst sind die Brüder kananitische Sünder geworden, wie die Andern umher, offen-

1) Wieder ganz vor und außer diesem nun enger gezogenen Kreise steht am Anfang über Abraham — Melchisedek, zurückweisend auf Sem und den Gott Sems, weit vorausweisend auf den ewigen König-Priester, den Gottmenschen, um das irdische Jerusalem, dessen Bau noch ganz im Keime liegt, schon zuvor verwahrend mit der uralten, oberen Stadt des Friedens in Eins zu fassen, die ahnenden Gedanken über Abraham zu erheben zum Größeren, der allein den Segen Gottes innehat und segnet.

barend was auch Israel nach dem Fleische von Natur nur sei. (Eph. 2, 3.) Joseph wird ihr Begnadigungs-Mittler, durch dessen verzeihende, segnende Liebe sie behalten werden, ihr Lebensretter durch die große Rettung in das neue Brot- und Lebensland hinüber; von dem Einen (der daher in Erniedrigung und Erhöhung näher schon Christum vorbildet) kommt es, daß der ganze Same Abrahams, der nicht untergehen soll, den Segen der Verheißung behält und in seiner Mehrung empfängt. So schließt die erste Periode ab, in welcher, wohl zu merken, wohl der Erlöser vom Tode, aber noch nicht eigentlich der Versöhner abgebildet wird (nur daß in Joseph ein Uebergang dazu sich ansetzt): es ist und bleibt folglich allgemein charakterisirt die Periode Gottes, der da verheißt, d. h. erwählt, verordnet und gibt oder begnadigt.

Die zweite Periode, unter dem Gesetz, ist nun die das zweite Moment näher entwickelnde Periode der Verordnung, nehmlich gegen die Herrschaft der sich offenbarenden Sünde, des Todes Grund und Schuld: hier wird natürlich der Erlöser von der Sünde, der Versöhner näher schon vorgebildet. Voran sogleich zeigt sich als erstes Moment (jener Wahl Abrahams parallel) die beginnende Anstalt Gottes mit seinem Volke, und zwar als Grund und Beginn die große, vorbildliche Erlösung aus Egypten[1]. Steht hier noch Moses, im Zusammenhang mit dem Vorigen, für seine Person als der rechte Israel und Joseph (in dessen Glauben allein das ganze Volk auszieht, Hebr. 11, 27. 28.), zugleich aber wenigstens als der Erlöser von Tod und Verderben da, so zeigt sich doch im ersten Gesetz vor der Gesetzgebung, in dem verordneten Blute des Osterlammes bereits die versöhnende Erlösung, kraft welcher allein die Wahl des im Sünden- und Todeslande selbst gleicher Schuld und Strafe verfallenen Samens vollzogen werden kann. Auf diesen erstgelegten Grund baut sich zweitens die speciell verordnende Gesetzgebung für das mit hohem Arm in Gnaden ausgeführte Volk, auf daß es auch (jenem Jakob-Israel entsprechend) ein rechtes Volk Gottes werde. Die Gesetzgebung selbst aber ist, wohl zu merken, eine zwiefache: nicht etwa nur die Offenbarung des göttlichen Willens, der vom Menschen gethan werden soll, im Dekalog, sondern begleitend und deutend (was ja sogar im Osterlamm schon voran gegangen) die ganze Versöhnungs-, Reinigungs- und Heiligungs-Anstalt, das levitische Gesetz, dessen Mittelpunkt der Hohepriester, also zugleich die Offenbarung des

---

1) Welches, wie der bloß historische Typus immer wieder so umschlagen und von vorn anfangen muß, wenn scheinbar ein Ziel erreicht ist, aus dem Rettungs- und Lebenslande selbst wieder zum Gefängniß des Todes geworden.

Geheimnisses desjenigen Willens, den Gott an uns thun und hinausführen will. So gehet es nun fort durch Josua, welcher (Mosen wieder ergänzend) nicht bloß aus- sondern auch einführt, völlig errettet, in's Land und Erbe der Verheißung bringt — durch die vorbildlichen, irdischen Heilande der traurigen, Israels bleibende Sünde zeigenden Anfangszeit, bis das Volk seine Einheit unter sich und mit Gott, sein Haupt, dessen es im Vorbilde (an Gott nicht genug habend) leider noch bedarf, im König erlangt hat. Dies zusammen, von der Einsetzung in's Land an, doch erst im Reiche vollendet, ist das dritte Moment, der Abschluß dieser zu ihrem Ziel gekommenen Periode. Wohl muß der erste Gesalbte des Herrn das Untaugliche des bloßen Vorbildes bis zur Verwerfung zuvor darstellen, wohl ist auch David auf Zion noch nicht der eigentliche König-Priester Melchisedek; doch bilden wenigstens David und Salomo zusammen den Zukünftigen ab, so weit es hieher gehört: der Eine den die Sünde sühnenden Weg durch Leiden und Gehorsam zur Krone, der Andre mit seinem Friedens- und Gerechtigkeitsreich (Ps. 72.), mit seinem Tempelbau die nachfolgende Herrlichkeit. Hier tritt das Weissagungsbild des Messias als Grundlage für die folgende Periode zum Schluß hervor, denn diese mittlere Periode ist der Vorbildkreis des Sohnes, des zukünftigen Christus als Erlöser, Versöhner, Herrscher, Priester und König.

Weil aber das Alles nur Vorbild und noch nicht Erfüllung ist, so gehet es in Spaltung und Verfall des Reiches, unter Tod und Sünde noch einmal zurück, und in einem langen dritten Zeitraum zeigt sich uns die Periode des allein das Fleisch zur Verwirklichung der Wahl und Herrschaft Gottes in seinem Sohne zurechtbringenden Geistes. Wir nennen das die Periode der Weissagung gegen die Schwachheit des Vorbildes, oder auch im engern Sinn des vorarbeitenden Geistes Christi in den Propheten. (1 Petr. 1, 10. 11.) Hier muß natürlich je mehr und mehr scheidend sich offenbaren, welches das wahre Israel sei und werden solle, welches nicht; hier werden die recht Hoffenden, welche dann Christo zufallen, bereitet. Diese Periode, welche sich aber in ihrem Anfange schon mit dem Schlusse der vorigen verschlingt (weil ja der Herrscher auch als solcher nur durch den Geist herrschen will), hat wirklich wieder ihre drei Momente. Voran das Wort Gottes mehr noch im allgemeinern Sinne, wie es, zwar nicht ohne schon zu weissagen, doch zunächst als Zeugniß, Lehre und Ermahnung durch den Geist ergehet seit Samuel (1 Sam. 3, 1. 20. 21. 4, 1.) und David (welcher ja in den Psalmen zunächst noch mehr lehrt, mahnet, ein rechtes, frommes Volk sich zu gewinnen, als weissagt), auch Salomo's Weisheit für die Gasse

nicht zu vergessen [1]). *Zweitens* aber erhebt sich seit Hosea die ganz insonderheit so zu nennende *Prophetie*, welche den Zukünftigen und sein durch prophetische und priesterliche Wirksamkeit zu bauendes Königreich immer näher bezeichnet, immer schärfer durch Trost und Strafe scheidet, das dem Herrn zu bereitende Israel der Hoffenden [2]) aussondert, stärkt und bewahret — dürfen wir nicht schon sagen vorbildlich *versiegelt*? Ja wohl, dieser Geist der Weissagung ist selbst bei Allen, die ihn zuerst haben, und Allen, die ihm dann gehorchen, ihn auch zu empfangen für das Verständniß (Apostg. 5, 32.) — ein Pfand und Angeld für die letzte, volle Gnade [3]). Diese kommt nun drittens zum Abschluß in der *Erscheinung Christi selbst*, in seiner ersten Zukunft zu seinem Volke, womit er sein vorbereitetes Eigenthum erlöst und sich ganz eigen macht — selbst wieder ein Vorbild für die zweite, deren wir jetzt noch harren.

Der Leser wird aus dieser, ganz ohne Bezug auf den Epheserbrief, unbefangen selbständig erwachsenen Entwickelung längst ersehen haben, wie bis auf jedes Wort dies Alles zusammenfällt mit dem vom Ap. hier Kap. 1, 4—14. eingehaltenen, von uns bisher wiederum selbständig ohne Seitenblick entwickelten Gedankengange. Meinen oder *behaupten* wir nun, daß der Ap. wohlbewußt seine mit voller Empfindung, aus tiefer Anschauung strömende Rede so *künstlich* eingerichtet habe? Das eigentlich nicht, denn man sagt zunächst richtiger: die typische Mitbeziehung seiner Gedanken liegt in der *Sache*, mußte sich auch unbewußt von selbst ergeben. Woher anders als aus dieser geschichtlichen Vorlage des A. T. hat er denn alle seine Worte und Begriffe: Verheißung des *Segens* voran (V. 3.) — dann Erwählung, Verordnung, Begnadigung, Erlösung und so fort? Aber wir möchten eben so wenig bestimmt behaupten, daß er sich der geschichtlichen Abschattung seines Gedankenkreises in der Entwickelung des A. T. *nicht* bewußt gewesen oder geworden; die Frage *darnach* thut nur nichts zur Sache, wo uns der Geist im Geistesworte den Sinn aufdeckt.

Die erste Wahrnehmung dieses dem Typus entsprechenden Hintergrundes unsrer Stelle fand ich bei *Hiller* [4]), der indeß nur bis V. 10. geht und seine noch sehr ungenaue Bemerkung schüchtern als einen, wenn

---

1) Auch Elias und Elisa gehören noch dieser ersten Unterperiode, richten geistlich Israel wie Samuel.

2) Welches nun unwillkührlich zugleich schon zum Typus der ihm bald gleichzustellenden „Gottesfürchtigen" aus den Heiden werden muß, daher so יראי יהוה in den spätesten prophetischen Psalmen.

3) Wir können auch sagen: daß *sie* das Land besitzen, behalten werden.

4) Neues System aller Vorbilder Jesu Christi u. s. w. Stuttgard 1758. S. 241.

zu weit gesuchten, so doch unschuldigen Gedanken gibt. Hiedurch angeregt habe ich freilich Alles über Erwarten sich vollständig bewährend gefunden, und bitte nun den Leser noch einmal so mit mir zu lesen:

Gott (der Vater) hat uns in wesentlicher Wahrheit seiner Liebe erwählet zur Heiligkeit, wie einst im Vorbilde den Abraham[1]), verordnet zur Kindannahme, wie damals erst Isaak, dann Jakob, der zu Israel werden mußte (in einer fortgehenden υἱοθεσία) als der Same bezeichnet wurde; begnadiget und angenehm gemacht in dem Geliebten, wie die Brüder durch, vorbildlich in Joseph. Im Sohn haben wir die (zeitlich sich entwickelnde) Anstalt: im allgemeinen Grunde voran der Erlösung nach dem Gnadenreichthum, wie Israel nur um der Wahl willen aus Egypten erlöset wurde[2]); der Mittheilung zur Erkenntniß des Geheimnisses seines Willens, wie das erlösete Israel die erziehende Gesetzgebung empfing[3]); der Zusammenfassung aller zu Gottes Erbtheil Verordneten, wie einst im Vorbilde die Regierung im Land und Reich Israel. Durch den Geist sind wir: bei Vernehmung des Wortes von unsrer Seligkeit, wie solches Wort Gottes vorbildlich seit Samuel und David erging — versiegelt mit dem Pfande, wie im prophetischen Zeitalter — auf die Erlösung des Eigenthums, wie sie zum erstenmal das Vorbild abschließend für die hoffenden Israeliten durch Christum kam[4]).

So hat nun der Apostel die zweite Zukunft, deren wir, als abermals mit einem Angelde der Hoffnung gezeichnet und versichert, noch warten, mit der sie verbürgenden ersten und die ganze dogmatische Grundlage der Gemeinde, wie er sie voran aus des Vaters Rath und Offenbarung legen wollte, mit der historischen Wurzel des Vorbildes fest zusammengeschlossen. Denn „geschichtlich bestimmt ist das Christenthum die Erfüllung des Judenthums." (Kahnis.) So hat er die Heidenchristen recht als zu Israel Gefügte gezeigt, sie in die Schrift und Geschichte des Alten Bundes gewiesen, ihnen zu dessen Verständniß die Erkenntniß des jetzigen Heils und wiederum zum Verständniß dieses Heils die Unterlage seiner Vorbildung dargereicht. Das allein ist der rechte Grund, welchen

---

1) Von dessen Segen ja schon V. 3. anhob, im Gott und Vater Christi auf den Gott Abrahams zurückwies.

2) Merke dabei das Blut sogleich, wie zuerst beim Osterlamm!

3) Denke bei der „Weisheit und Klugheit" zurück an Stellen wie 5 Mos. 4, 6. u. a. wo auch schon das ein wenig prophetisch deutende Deuteronomium weiter hinaus blickt.

4) Dieselben drei Hauptperioden mit ihrem, successiv darstellenden, auch wieder in den historischen Typus gerathenden Gange nunmehr (nach Ziegler's Wahrnehmung) in der ersten Kirche bis Konstantin, der mittleren Zeit, dem letzten Stadium seit der Reformation wiederzufinden, überlassen wir denkenden Lesern.

das N. T. uns zeigt; jedes vom A. T. sich ablösende Begreifen der Gemeinde Christi muß unvollkommen und unwahr, jedes solche Aneignen ihres Segens oder Heiles unbegründet und unberechtigt bleiben [1]). Jetzt aber, nach dem Vorangeschickten, kann und muß der Apostel betend weiter mahnen zum Wachsthum des eröffneten Verständnisses.

V. 15. 16. Darum auch ich, indem ich gehört habe den Glauben bei euch in dem Herrn Jesu, und die Liebe gegen alle Heiligen, höre ich nicht auf zu danken für euch, euer gedenkend bei meinen Gebeten.

Das ist der erste Satz der zweiten großen Satzkette, welche der Ap. in diesem Kap. sinnig schlingt. Nehmlich auf die dogmatisch-historische, zum ersten Anfang sogleich im Dank und Preis (als Entwicklung der Doxologie in der Gemeinde) erfaßte, geschaute, vorgelegte Grundlage des Ganzen folgt sofort eine Weiterführung dieses Gebets aus Dank auch in Bitte, d. h. eine als Eröffnung des apostolischen Fürbittens indirekt ausgedrückte Ermahnung zur Erfüllung dieses Rathschlusses der Gnade zur Herrlichkeit. Freilich, dem Charakter dieses ersten Haupttheiles (Kap. 1—3.) gemäß besteht auch diese schon indirekt ermahnende Rede mehr nur in der weiteren Entfaltung der Lehre. Der vorgelegte Rathschluß kann und wird allein sich erfüllen aus der schon vorhandenen Kraftwirkung des Vaters der Herrlichkeit in Christo (womit der Ap. zu Kap. 2. vorbereitet und hinüberleitet), jedoch vermittelt und bedingt im vom Beruf zum Erbe strebenden, die Zunahme der Erleuchtung in Erfahrung der Kraft von Gott erbittenden Glauben. So und nicht anders erfüllt und vollendet sich, was der Beruf bereits vorgehalten und beigelegt hat, an der Gemeinde. Dies große Wort also zuerst am Schlusse des Kapitels, und zwar so, daß sie dennoch für's Erste bezeichnet und benannt wird nach dem Grund und Anfang, welchen Gott gelegt und gemacht: als Leib des erhöheten Christus. Weil aber der erste, bisher von uns betrachtete Abschnitt schon einmal bis zum Ziele des herrlichen Erbes durch den heil. Geist geführt hatte, so knüpft im folgenden der Ap. sehr natürlich solchergestalt an, daß er nun in umkehrender Ordnung wieder trinitarisch von des Geistes wirkender Kraft durch den vermittelnden, zuerst

1) Der entscheidende Spruch des Herrn am Jakobsbrunnen Joh. 4, 22. hat nicht bloß äußerlich sondern innerlich geschichtliche Wahrheit: das Heil war im Kommen bei den Juden. Unser jetziges „in Christo" wurzelt in, wächst aus dem zwar noch mystischen, doch auch schon realen „in Christo", welches der Ap. hier V. 12. behauptet hat. Wir Heidenchristen bleiben die in Israel Miterwählten, zu Israel Gefügten.

vollendeten Sohn zum Alles wirkenden und (in den Glaubenden, in Christi Gliedern) Alles erfüllenden Vater aufsteigt; obwohl (dem Grundcharakter von Kap. 1. getreu) in Allem von V. 17—23. dennoch der Vater das durchgängige Subjekt bleibt. So bildet sich eine Satzkette, bei welcher jeder folgende Satz aus dem vorigen, an dem er durch die Konstruktion hängt, gleichsam herausgewickelt wird; es ist aber jetzt, wiewohl die trinitarische Beziehung den Inhalt ordnet, nach der äußern Form eine Siebenzahl solcher Sätze. Man überblicke sie voran: Ich bitte für euch — daß Gott euch erleuchte — zu erkennen die (vom Beruf zum Erbe führende) Kraft — die er gewirkt hat in Christo — daß derselbe gesetzt ist über Alles — und so zum Haupt der Gemeinde — die nun als sein Leib die Fülle des Alles Erfüllenden ist. Wir wüßten wenigstens nicht anders die Hauptgedanken und Hauptsätze zu theilen. Man sehe dabei: wie abermals V. 17. voran die heilige Drei gleich zusammen umfaßt (parallel mit V. 3. vorhin); wie dann die wirkende Kraft, natürlich des heil. Geistes, durch Christum wieder in den Vater zurückgeführt wird. Denn daß ὁ πληρούμενος V. 23. nur Dieser sein kann, werden wir genügend beweisen[1]).

Von jetzt an ist auch (bis Kap. 2. sie mit neuem Ansatz wieder aufnimmt) die Unterscheidung der Juden- und Heidenchristen aufgehoben: im Sinne des gemeinsamen ἡμῶν V. 14. gebraucht der Ap. absichtlich wechselnd V. 15—17. ὑμᾶς, ὑμῶν, ὑμῖν, doch schon V. 17. dazu κυρίου ἡμῶν, dann wieder V. 18. so recht vereinigend εἰδέναι ὑμᾶς mit V. 19. εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας, bis dann V. 22. ἐκκλησία und V. 23. ἐν πᾶσι zusammenfaßt. Das ist so klar, daß die z. B. noch bei v. Gerl. stehende Behauptung, der Ap. bitte für die Christen aus den Heiden, wirklich nur aus Mangel an aufmerksamer Lesung erklärlich wird. In diesen Allen, welche der Ap. überdies noch sogleich mit πάντας τοὺς ἁγίους einführt, ist auch der Apostel selbst bescheidentlich mitenthalten: dies al-

1) Gegen diese uns einleuchtende Ordnung gehalten können uns manche Fassungen des Gedankenganges und Zusammenhanges nur sehr verfehlt erscheinen. Wie Rückert's Meinung: nun endlich wolle der Ap. bei seinen Lesern bleiben (als ob nicht alles Vorige sie auch gemeint hätte) — was jedoch auch nicht recht erfolge! Der Gedankenfluß habe ihn, als er gleich zu Anfang danken wollte für die Leser, zur allgemeinen Darstellung abgeführt!! (Als ob diese nicht fundamental wäre für den ganzen Brief.) Fast noch schlimmer macht's Olshausen, wenn er von hier bis Kap. 2, 10. eine „Danksagung für den Glauben der Leser" (ganz formal ohne Rücksicht auf den tiefen, reichen Lehrinhalt darin) zusammenfaßt, und gar aus der Parallelstelle Kol. 1, 3. 4. 9. ersieht — daß P. nach einem „Erguß der Liebe" jetzt erst zum förmlichen Beginn des Briefes komme. Wolle man doch einsehen, daß es in diesem Briefe nicht sowohl die damaligen Leser, als die Gemeinde in Christo Jesu auf alle Geschlechter des Laufes der Zeiten gilt!

lein scheint uns der unleugbare Hauptsinn seines καὶ ἐγώ, dem καὶ ὑμεῖς V. 13. entsprechend, in das ἐκληρώθημεν zurückgehend[1]). Ob dies „auch" dabei zugleich auf das vorausgesetzte gleiche Gebet aller Gläubigen zu beziehen sei, wie Olsh. meint — möchten wir halb nur anerkennen. Was nehmlich das Danken betrifft, so deutet er allerdings neben dem διὰ τοῦτο mit seinem κἀγώ an: „daß diese Kunde (besser: diese Gnade und Gabe) jeden Christen mit Dank erfüllen müsse," wie v. Gerl. sagt; in Ansehung des Bittens aber, sonderlich des Fürbittens geht er mehr mit seinem apostolischen Geiste voran, um dadurch für ein Gleiches zu ermuntern. Harl. sagt an sich wohl richtig: „er erwartet, daß es alle Christen und daß vor Allem sie selbst, an die er schreibt, es thun würden" — aber dies Erwarten finden wir unserm Gefühle nach nicht in dem „auch ich" grade schon als Voraussetzung bezeichnet. Der Ap. kann wohl anhebend sich zuerst ganz unter alle Begnadigten und Dankenden stellen, mit seiner apostolischen Fürbitte jedoch tritt er sofort, wie sich geziemt, höher auf, will erst durch diese kräftig die Andern auch zum Beten mahnen. Irgendwie muß er doch seine apostolische Würde und Stellung bezeichnen: so thut er's auf die würdigste Weise, zugleich allein schicklich, weil der Brief in weiterem Kreise gelesen werden soll, er also nicht sagen kann: ich euer Apostel, der ich euch zu Christo gebracht oder dergl. Ueber das auffallend fremd gestellte ἀκούσας (das freilich kein Gesehen- und Erlebthaben sein kann!) sprachen wir insofern schon in der Einleitung: freilich läßt es zugleich sich noch für die Epheser deuten[2]), aber es ist doch deutlich mit weiterer Absicht so unbestimmt gehalten, daß es zugleich für Andre gelten kann ganz wie Röm. 1, 8. und Kol. 1, 4.[3]) Das Διὰ τοῦτο, womit er beginnt, sollte kaum jemals eines erklärenden Wortes bedurft haben, so sehr versteht sich sein Sinn von selbst; es geht (wie diese Formel gewöhnlich bei Paulus) auf die ganze vorige Rede zusammen und meint: Weil uns Gott so gesegnet, begnadigt hat, uns Heiligen und Gläubigen so Großes gegeben, Größeres noch verheißen ist! Rück. hat nur mißverstanden die klare Rede des Chrys. τουτέστι διὰ τὸ μέλλον καὶ τὰ ἀποκείμενα ἀγαθὰ τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι καὶ βιοῦσιν — wozu Dekum. noch fügt: καὶ διὰ τὸ ἐν τοῖς σωθησομένοις τετάχθαι ὑμᾶς, was aller-

1) Daß das καί (nach B.-Crus.) nur zum εὐχαριστῶ gehöre: darum denn danke ich auch — können wir nicht zugeben, weil seit V. 3. das Danken ja nichts Neues ist und weil κἀγώ eng verbunden gilt.

2) Grotius: loquitur Ap. de profectu evangelii apud Ephesios, ex quo ipse ab illis discesserat. Künstlicher schon B.-Crusius: ich höre fortwährend davon, wozu das οὐ παύομαι gut passe — denn dann müßte wohl ἀκούων stehen.

3) An die Kolosser, die er nach Kap. 2, 1. des Briefes an sie durchaus nicht schon gesehen haben konnte. (Guerike, Einleit. S. 382.)

dings als Grund für die Fürbitte dazu gehört, schon aus V. 13. 14. folgt, obgleich man sagen könnte, ἀκούσας bringe dafür neuen Grund. Mit Grot. διὰ τοῦτο bloß auf das Danken zu beziehen, also bloß auf die bereits empfangenen Segnungen (quia Deo pro tantis beneficiis gratias debemus, quod *unum* ei reddere possumus) — gehet schon darum nicht an, weil schon V. 3. eine noch lange nicht ganz angeeignete Segensfülle aufgethan, V. 4—12. überall viel erst fortgehend zu Erfüllendes (wie wir sahen) angedeutet, V. 14. zuletzt das Erbe und die ganze Erlösung von weitem gezeigt, auch das εἶναι ἁγίους καὶ ἀμώμους, εἰς ἔπαινον fortwährend ein plus ultra zugerufen hat! Wir wollen das also nicht einengen zum bloßen Dank, wo der Ap. selbst sogleich die Bitte folgen läßt. Endlich ist sein Gehörthaben von der Leser Glauben und Liebe zwar zunächst Ursach zum Dank, eben so sehr aber auch zur Bitte: weil ihr den Anfang habt, erbitte ich euch den Fortgang; ja man kann in dieser zweiten Beziehung sogar verstehen: obwohl schon Glaube und Liebe bei euch ist, erflehe ich doch ein Weiteres für euch!

Die kräftigste und doch demüthigste Art zu ermahnen, darf man zunächst sagen, ist wohl die Eröffnung: ich bete für dich! und darum bedient sich auch Paulus dieser Wendung so gern und häufig. Muß doch, wie B.-Crus. hier am rechten Ort besser als viele Andere bemerkt, im christlichen Guten immer zusammenwirken Gotteskraft, welche — nur nicht „angewünscht" sondern erbeten wird, und Menschenwille, welcher aufgeregt, gefordert wird. Nun ist aber der Menschenwille zunächst wieder zum eigenen Gebet aufzuregen, und hiezu mahnt nichts freundlicher zugleich und beschämender als die Fürbitte des Andern. Dazu aber ist es mit der apostolischen Fürbitte noch etwas Besonderes, daß hier die Demuth eben so wohl in hoher Würde des Amtes dasteht. Wir sollen von diesem Hervorholen der Lehre und Ermahnung aus dem Gebete die große Wahrheit lernen: daß nicht nur am Anfange sich wirklich die Kirche ganz vornehmlich aus dem ringenden und betenden Geiste der Apostel, die sie im Schooße trugen, hervor geboren und gebaut hat, sondern daß es noch immer damit denselben Weg durch starke Persönlichkeiten des geistlichen Amtes gehen muß. Sehr schön lesen wir bei Passavant: „Dieses Beten und Flehen zu Gott über die Seelen und für sie ist apostolisches Amt im Glauben, in Sorgen, in Freuden; und die ganze Gemeinde soll es wissen und soll es aus dieser Fürbitte abnehmen, wie schwach und bedürftig sie an und für sich ist und bleibt, wenn auch eine himmlische Saat für den Himmel geboren; und wie sehr ein ernstes, anhaltendes Beten und Flehen aus ihrer Mitte selbst zu ihrer Bewahrung und ihrem Gedeihen ihr immerdar Noth thut." Ja wohl, aus ihrer Mitte selbst, und doch zugleich

in der selbständigen Gabe und Würde des geordneten Amtes, von dessen Bedeutung wir Kap. 4, 11. 12. ein Mehreres erfahren werden. Dies wichtige Moment in Grundlegung der Gemeinde fehlt hier auch schon im grundlegenden ersten Kap. nicht: darum und nicht bloß wegen geschichtlicher Beziehung für damals muß des Ap. κἀγώ grade so hervortreten und nicht anders.

Vom Glauben und von der Liebe in den Gemeinden, an die er fürdankend und fürbittend sein apostolisches Rundschreiben richtet, hat Paulus gehört. Hier abermals eine starke Instanz gegen die Lachmann'sche Konsequenz, welche das unentbehrliche, unzweifelhaft ächte (auch vom Syr. gelesene) τὴν ἀγάπην streichen mußte! Selbst Rück. aber, der V. 11. ἐκλήθημεν aufnahm, weil „die Meinung vom Besseren im N. T. nie entscheiden dürfe" — hat doch diesmal sich zur Beugung unter die Autorität der alten Handschriften nicht entschließen können, vielmehr gründlich erwiesen, daß πίστις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους an diesem Ort gradezu sinnlos wäre, worüber wir nicht noch Worte verlieren wollen. Ganz richtig, das Abirren des Auges vom ersten zum zweiten τήν konnte die seltsame Weglassung verschulden; wenn aber hier der Ap. das Wesentliche des Gnadenstandes bezeichnen will, hat er es gewiß nicht anders gethan als wieder Kap. 6, 23. am Schlusse des Briefes, vgl. Gal. 5, 6. und so manche Stelle, wo wir diese θαυμαστὴν ξυνωρίδα (nach des Chrys. Ausdruck) finden. Bengel: Quisquis fidem et amorem habet, particeps est totius benedictionis v. 3 seqq. Accedit spes v. 18. Wozu wir noch Kol. 1, 4. 5. vergleichen mögen. Τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ist auf keinen Fall ganz einerlei mit ὑμῶν[1]), denn warum hätte dann P. nicht so geschrieben? (Wie Kol. 1, 4. Röm. 1, 8. steht. Folglich auch nicht etwa κατά statt ἐν gewählt, weil ἐν wieder folgt, denn er konnte ja ὑμῶν sagen.) Auch Winer's etwas bestimmtere Auflösung: quae ad vos pertinet (s. S. 135. bei ihm die Beispiele, die aber sämmtlich ebenfalls nicht ganz passen) — kann uns noch nicht genügen, ganz etwas Anderes ist doch τὰ κατ' ἐμέ Eph. 6, 21. Eben so wenig des Grot. fast gleiche Wendung: vestram *speciatim* fidem — denn grade wo der Ap. den Römern und Kolossern das ausdrücken will, setzt er ὑμῶν. Endlich wegen des „größeren Nachdrucks und umfassenderen Sinnes," wonach Matth. verstehen will „den Glauben, wie er unter euch beschaffen ist, euch durchdringt und belebt" — fragen wir billig, woher das in diesen Ausdruck eben komme, wenn wir es nicht etwa wenden, wie gleich gesagt werden

---

1) Wie Vulg. u. Syr. schon ausdrücken, auch fast alle modernen Uebersf., Bengel und de Wette nicht ausgenommen; wie Bauer, Koppe, Flatt u. s. w. dabei bleiben.

soll. Eher schon gilt Rückert's „lokale Bedeutung [1]),“ welcher Sinn speciellen Zutheilens wirklich Apostg. 17, 28. 18, 15. 26, 3. sehr deutlich ist, das wäre dann, oberflächlich gefaßt, Luther's: bei euch. Aber wir glauben auch das noch genauer fortführen zu müssen, weil ja das bloß Lokale sehr unwesentlich erscheint für Glauben und Liebe, die recht eigentlich den Personen gehören. Der Ap. kann nehmlich erstens darum schon in diesem Br. anders als an die Kolosser schreiben, weil er eine Anzahl Gemeinden im Sinn hat, also κατά partitiv oder distributiv für hier und dort, vgl. Apostg. 14, 23. κατ' ἐκκλησίαν, Tit. 1, 5. κατὰ πόλιν. Dies aber wird ihm in der tieferen Anschauung noch anders bedeutsam: wie er in die zum Theil unbekannten Gemeinden hinaus den Br. schickt und wohl weiß, daß nicht überall, ob er auch so gehöret hätte, lauter Glaube und Liebe sein wird, so „schreibt er vorsichtig“ [2]) nur von dem Glauben, der je bei oder unter ihnen ist. Dies ist dann die hervorgeholte Wahrheit der Bemerkung oder Ahnung von Matth., indem er damit allerdings mehr den vorhandenen Glauben betonen und hervorheben will, als die ihm nicht ganz sichern Personen, die ihn vielleicht nicht alle so, wie er beschaffen sein soll, haben. Uns dünkt, er will nicht ἐν ὑμῖν oder ὑμῶν sagen, um noch Möglichkeit einzelner Ausnahmen zu lassen; darum wählt er eine vox media zwischen in und unter (was vielleicht Luth. sich richtig dachte), vgl. Apostg. 13, 1. Harl. drückt auch ganz aus, was wir meinen: „Für ihren Glauben, die individuelle Beschaffenheit des Glaubens bei jedem Einzelnen hätte er nicht unbedingt Dank sagen können, wohl aber für den Glauben, der bei ihnen, abgesehen von der individuellen Reinheit oder Unreinheit sich fand.“ Auch wohl abgesehen von einzelnen gar nicht Gläubigen, sagen wir nur noch dazu. Endlich, ist diese feine, vorsichtige Wendung nicht höchst angemessen dem Briefe, wie wir ihn durchgängig nehmen, in seiner prototypischen Absicht für die Gemeinde überhaupt zu allen Zeiten? Da haben wir also voran, sobald es näher, genauer zur Anerkennung des faktischen Gnadenstandes der äußerlich zur Gemeinde Gehörigen kommt, sobald andringend gedankt und gebetet werden soll, eine das πιστεύσαντες vorhin sehr wichtig ergänzende Andeutung: daß wohl ein Gnadenschatz von Glaube und Liebe stets innerhalb der Gemeinde vorhanden ist, jedoch nicht grade sicher, lebendig eigen bei jedem Gliede derselben. Läßt sich nicht wirklich heut zu Tage der betende Wunsch V. 17—19. sogar buchstäblich für Viele brauchen, deren Augen über ihren Beruf noch gar nicht geöffnet sind?

1) Oder was Grot. für seine Deutung unpassend beifügt: κατά est partitivum. Beides hängt wenigstens genau zusammen.

2) Wie B.-Crus. es ganz gut getroffen hat.

Um so mehr, als der Ap. wieder „vorsichtig" V. 19. nicht sagt: an euch, die ihr glaubet — sondern die gewiß mit ihm Glaubenden und Betenden gleichsam gegenüberstellt? Wir sagen nicht, daß er schon damals für Viele so es meinend geschrieben hätte, aber wir finden in all dergleichen die feinen, tiefen Züge des prophetischen Geistes, der ihm den Brief für die Zukunft gegeben hat.

Daß πίστις ἐν τῷ κυρίῳ nicht bloß für εἰς gesetzt sondern tiefer zu nehmen sei, ist jetzt im rechten Kreise so ziemlich anerkannt und erwiesen; die Schriftsprache faßt unser Standnehmen, sodann Standhalten und Zuversicht-Behalten dabei schärfer noch in der Weise des hebr. הֶאֱמִין mit ב — wie sehr nahe liegt. Eben darum aber dürfen wir grade bei diesem Ausdruck nicht etwa noch zu Gott aufsteigen, als ob die in Christo begründete, d. h. wieder vermittelte Glaubenszuversicht auf Gott gemeint sein könnte[1]). Das ist wohl sonst auch biblisch, wie 1 Petr. 1, 21. (δι' αὐτοῦ εἰς θεόν) — hier aber wird eben Jesus als der Herr selbst zugleich schon als letzter, unmittelbarer Grund, in und auf dem wir stehen oder uns halten, gesetzt, vgl. Gal. 3, 26. Namentlich in unsrer Stelle ist die πίστις fundamental voran ἐν τῷ κυρίῳ, die vom Glauben her sich äußernde Liebe dagegen εἰς τοὺς ἁγίους, wie wir bald noch mehr so genauen Wechsel von ἐν und εἰς finden. Alle Heiligen: ein dem die ganze Gemeinde umfassenden, ihre Einheit lehrenden Briefe sehr natürliches Wort, daher noch Kap. 3, 8. 9. 18. 4, 6. 12. 13. 6, 18. 24. In welchem Sinn, ohne die allgemeine Liebe zu beeinträchtigen, auch hier als character Christianismi die Bruderliebe, der nächste Lebensgrund und Heerd für die aus Gott geborene heilige Liebe genannt werden kann und muß, darüber sei uns, um nicht wieder einen Exkurs von einer bedeutsamen, oft nicht recht verstandenen Schriftwahrheit zu geben, die Verweisung auf Joh. 13, 34. 35. und unsre dortige Auslegung[2]) erlaubt. Ob der Ap. hier zugleich den Lesern (wie Flatt meint) „einen feinen Wink geben" wolle, sich dieser alle Brüder zunächst umfassenden, unterschiedslosen Bruderliebe mehr noch zu befleißigen, lassen wir dahingestellt, indem einerseits freilich alle seine Voraussetzungen die Ermahnung hinter sich haben, dann aber die damaligen Verhältnisse (des Zusammenschlusses gegen die feindselige Welt, des Herbergens u. s. w.) schon die Gemeinschaft der Heiligen nahe genug legten. Warum übrigens τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας den hervorhebenden zweiten Artikel hat, πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ nicht erst, hat Harl. nochmals nachgewiesen. Der Gebrauch des Partic. bei

1) Nicht bloß Grot. fidem in Deum fundatam in Christo, sondern auch Bengel: fidem erga Deum in Domino Jesu.

2) Reden des Herrn Jesu, V. S. 167—169.

παύομαι ist ächt griechisch (s. Winer 283.) und eben so neutestamentlich, s. noch zu Winer's Beispielen Matth. 11, 1. 1 Tim. 5, 13.[1]) Das zweite ὑμῶν zu μνείαν fehlt bei Lachm., auch Rück. läßt es weg, doch hat B.-Crus. Recht, daß der Satz dann zu kahl würde. Namentlich, fügen wir bei, weil μνείαν ποιεῖσθαι hier noch ein Mehreres einschließt: weil die Gebete als vollständig stets ein Bitten mit sich führen (Kol. 1, 9. drückt es aus, προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι), so ist das Erwähnen beim Gebet (hier ἐπί s. v. a. bei, auf Anlaß, d. h. eben so oft ich bete) sehr natürlich bei dem Danke zugleich ein Fürbitten, es kann daher ohne Weiteres ἵνα folgen. Welche Kraft und Fülle, welcher Fleiß und Drang in diesen überall bezeugten, nicht aufhörenden Gebeten des Apostels für Alle und Jede, auch mit sonderlicher Erwähnung! Kein Dank ohne Bitte, so lange die Vollkommenheit und Vollendung noch nicht da ist[2]). Nochmals aber: welch eine mahnende Lehre für uns darin! A. H. Francke[3]) holt es daraus hervor: „So ist denn dieses auch Weisheit, erkennen, daß man sonst nicht weise werden kann, es sei denn, daß es einem Gott gebe, und daß man's im Gebet von demselben erbitte." Jac. 1, 5. Derselbe sagt noch sehr naiv: „Der Ap. spricht nicht, er wünsche, daß eine Universität in der Stadt Epheso möchte aufgerichtet werden, auf welcher viele Professores bestellet wären, durch welche die Leute möchten weise gemacht werden, u. s. w." O nein, sondern er sagt:

V. 17. Daß der Gott unsres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, euch geben möge (den) Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntniß.

Daß ἵνα ganz einfach den Inhalt der im Gebet geschehenden bittenden Erwähnung anzeigt, ist klar; zum Ueberfluß hat Harl. noch den schiefen Gedanken widerlegt, der entstehen müßte, wenn man es als Absichtspartikel nähme. Ueber den Optativ δώῃ hier und Kap. 3, 16. (wofür Winer δῷ vorschlug) hat Rück. viel verhandelt und will am Ende mit Lachm. als Conj. δώῃ schreiben, doch sagt schon Matth. kurz und wahr dagegen, der Opt. sei in der oblique referirenden Rede des Ap. ganz

1) Bei Chrys. εὐχαριστοῦντες οὐ διαλιμπάνουσι — ein andermal οὐ παύεται λογισμοὺς ἡ διάνοια τίκτουσα.

2) Daß also der theure Harms unziemlich das auch einem „Nun danket alle Gott" noch anhängende Bitten wegbringen will, und sein „Nun danket alle Gott" (Gesänge Nr. 214.) nur künstlich uns das noch Fehlende ganz vergessen, die Bitten völlig verstummen heißt.

3) Der über V. 17 — 19. eine schöne Bußpredigt hat, s. Bußpredd. II. Theil, die zehnte.

richtig, und Harl. bestätigt das noch daraus: weil ja das Verbum „bitten" fehle, mithin gleichsam ersetzt werden müsse. Viel wichtiger als diese Kleinlichkeiten ist der nicht zu übersehende Gedanke: wie so manche Leser des Br. damals mochten, wenn auch im Allgemeinen Glauben und Liebe, ja sogar schon das Siegel des Geistes habend, noch sehr arm sein an bewußter, tief aus dem Herzen durch des Geistes Licht geborener Einsicht und Erkenntniß! Was uns also, die Bildung der Gemeinde betreffend, wieder ein Zwiefaches in verschiedenem Bezuge lehrt: einmal daß für den lebendigen Anfang des Einverleibens in Christi Leib der einfältig liebende Glaube schon genügt, es nicht sogleich sonderlich auf die schärfere Erkenntniß (wie sie dieser Brief hier, hoch über das Verständniß auch vieler jetzigen Gemeindeglieder, ja ganzer Gemeinden ausbreitet) ankommen kann; sodann aber, daß dies allerdings noch ein Mangel ist, selbst ein bedenklicher für das Bleiben und Wachsen des Gnadenstandes überhaupt (daher eben Jac. 1, 5.) — daß also die überschwängliche Mittheilung, wovon V. 8. 9. sprach, als in ihrem Anfange nur das erste Aufthun der strömenden Quelle, reichlich fortgehen muß in der Erleuchtung des Herzens. Ein Christ, welcher träge wäre, das nun V. 17—19. Bezeichnete zu erbitten oder sich reichen zu lassen, weil er an seinem Glauben und seiner Liebe so wie an der allgemeinen Versicherung, ein Kind und Erbe Gottes geworden zu sein, genug habe, würde bald erfahren, daß er wieder verliert, was er hat. Unser Gnadenstand fängt nicht grade mit ἐπίγνωσις an, aber er gehet allein durch dieselbe fort: möchten darum doch alle Prediger von den Aposteln lernen, auch dahin gebührlich bei ihren Gemeinden, in ihren Predigten zu wirken!

Nur in Christo, nur auf den Grund hin, daß er der Gott Christi und als solcher der Vater der Herrlichkeit für uns ist, wird erhörlich um geistliche Gabe gebeten. Wir haben diese Ausdrücke sofort genauer anzusehen. Ueber „Gott Jesu Christi" jedoch haben wir schon zu V. 3. uns genügend erklärt. Viel zu flach also streift leider B.-Crus. (der sonst so viel Schätzbares gibt) hier vorbei, wenn ihm am Ende Gott Christi und Vater Christi, Beides gleich bedeutet: der, dessen Sache Christus führt![1]) Aber auch mit Harl. können wir noch nicht zufrieden sein: „der Gott, von dem Christus auf Erden gesandt war, von dem er Zeugniß in Wort und That gegeben hatte, und zu dem er wieder heimgegangen war." Das dringt nicht genug in die dogmatische Tiefe der Idee des Gottmenschen, wonach offenbar Gott Christi nichts Anderes ist und bleibt als: „der Gott, den auch die heilige Menschheit Jesu Christi

1) Mit dem wunderlichen Beisatze: die dogmatischen Fragen und Bestimmungen über dieses „Gott Christi" gehörten gar nicht in die Anschauung des apostolischen Geistes.

anbetet." Aber mit einer so vollkommenen, auf die Einheit des ewigen Sohnes mit dieser Menschheit gegründeten Anbetung, daß wir nun durch Einverleibung in diesen Jesus Christus auch Gottes als unseres Gottes theilhaftig werden überschwänglich realer, als früher solche Uebertragung vom „Gott Abrahams" gesagt wurde [1]). Aber was heißt nun zweitens dabei: der Vater der Herrlichkeit? Gewiß nicht (denn wir haben δόξα schon anders kennen gelernt), mit flacher Auflösung des doch im Parallelismus wichtigen Genitivs, weiter nichts als — πατὴρ ἔνδοξος [2]), oder gar wieder fade: qui dignus est ut celebretur, cui debetur honor, weiland Stolz: der preiswürdige Vater! Gewiß, πατήρ neben θεός hier wie V. 3. muß eben darum eine tiefere Beziehung, ergänzende Bedeutung haben, also der entsprechende Genitiv auch genau zu nehmen sein. Wenn ὁ πατήρ für sich genommen werden dürfte (gleichsam nochmals Χριστοῦ dazu gedacht), ja dann wäre genug, Apostg. 7, 2. אֱלֹהֵי הַכָּבוֹד oder אֵל־הַכָּבוֹד Ps. 29, 3. u. a. zu vergleichen; dann hieße es eben: der im höchsten, einzigen Sinne die δόξα hat — wobei dann frei stände hier zu denken: und auch an uns in Gnaden sie wieder beweisen, wieder haben will [3]). Aber Vater der Herrlichkeit, grade wie Gott Jesu Christi? Nun ja, das kann man als Urheber, Urquell deuten, wiewohl dann bereits nicht mehr von der Herrlichkeit sein selbst allein die Rede sein darf. Grotius: Pater dicitur, qui caussa est alicuius rei — wobei er dann zwiefach sich wendet, in der einen Auslegung: et claritudinem *dedit* Christianis, in der andern: *futurae* claritatis auctor primarius. Diese sehr verbreitete Deutung (für die sich auch Olsh. erklärt: auctor, fons) will man begründen mit 2 Kor. 1, 3. Röm. 15, 33. (Phil. 4, 9. 1 Theff. 5, 23. Hebr. 13, 20.) und in der That, dort ist es nicht anders gemeint. Denn die Bemerkung des Dekum. nach Chrys. zu diesen Stellen, daß der Ap. ἀεὶ πρὸς τὸ προκείμενον Gott benenne, ist noch nicht so ganz treffend: Gott ist Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes, Gott des Friedens nicht bloß, weil er selber Barmherzigkeit (oder Trost und Frieden, wie seltsam!) hat, sondern weil Alles, was in der Welt wahrhaft Erbarmung, Trost oder Friede heißen kann, von ihm ausgeht und gewirkt

1) Willkührlich und höchst unnütz bleibt Piscator's Umstellung von πατήρ und θεός, ärger noch die allerseltsamste Konstruktion von θεός mit δόξης, und ὁ πατήρ als Parenthese rückwärts mit τοῦ κυρίου.

2) Flatt: der allerherrlichste! Das heißt dann Hebraismus: ὁ ἔχων τὴν δόξαν, ὁ ἐνδοξότατος. Worauf am Ende auch Rück. hinauskommt.

3) So v. Gerlach: „der liebende Vater (merke wohl diese absolute Fassung, die doch dem Contexte zuwider!) — welcher zugleich als der allmächtige Gott die ganze göttliche Herrlichkeit, die Fülle aller göttlichen Eigenschaften besitzt."

wird [1]). (Insofern wirklich Jac. 1, 17. parallel.) Wenn auch Harl. offenbar zu scharf gegen die Bedeutung „Urheber" in πατήρ protestirt, so sind wir doch allerdings hier auch damit noch nicht zufrieden, weil der Zusammenhang zunächst eine objektive Bezeichnung des angerufenen, gebenden Gottes erfordert, nicht schon bloßen Vorgriff in die von Ihm her uns kommende δόξα, weil endlich, daß wir es nochmals nicht zu vergessen sondern einfach zu lesen bitten, τῆς δόξης mit Ἰησοῦ Χριστοῦ parallel steht und nur so der Ausdruck mit V. 3. analog bleibt. Gewiß eben dies hat die Kirchenväter darauf geführt, wieder Christum zu verstehen, und Bengel, sich ihnen anzuschließen: infinitae illius gloriae, quae refulget in facie Christi, imo gloriae, quae est ipse Filius Dei. Hieher gehört nicht sowohl genau, daß Röm. 6, 4. Christus auferweckt ist διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, als vielmehr daß er 1 Kor. 2, 8. selbst schon als der Gekreuzigte der κύριος τῆς δόξης war. Zwar führt Rück. diesen Gedanken der Kirchenväter „nur der Merkwürdigkeit wegen" an, um ihn „bei Seite" zu lassen kurzweg; Olsh. meint, diese Annahme bedürfe keiner Widerlegung, da schwerlich mehr ihr Jemand Beifall schenken werde; auch Harl. hat sie für eben so unhaltbar als unvereinbar mit dem Zusammenhang erklärt. Wir wollen aber unabgeschreckt doch genauer zusehn, und ihr dann zwar nicht unbedingt Beifall schenken, dagegen ihr zur geahnten Wahrheit heraushelfen. Es ist freilich leichter, etwas im Ausdruck falsch Gegriffenes für eine widerstrebende Seltsamkeit zu erklären und verwerfen, als das Wahre darin zu finden und entwickeln. Daß irgend ein Bezug der δόξα, deren πατήρ der Gott Christi zugleich als solcher ist, wieder auf diesen Christus im Zusammenhang unbedingt indicirt ist, sahen wir schon, und nun laßt uns recht verstehen! Freilich, nach der ewigen, göttlichen Natur, im Gegensatze zur menschlichen (Theodoret: δόξαν γὰρ τὴν θείαν φύσιν ὠνόμασεν) kann Christus nicht so heißen, das ist das Falsche bei den Kirchenvätern. Denn obwohl ἀπαύγασμα τῆς δόξης Hebr. 1, 3. nahe daran gränzt, so bezeichnet doch δόξα, כָּבוֹד, insofern und so oft es eben nicht unmittelbar δόξα αὐτοῦ, τοῦ θεοῦ (wie Hebr. 1. auch dabei steht) sein soll, sondern etwas von Gott Gekommenes, Gegebenes, durchgängig den anerschaffenen oder wiederhergestellten Abglanz und Wiederschein der Herrlichkeit Gottes in der Kreatur (ein ἀπαύγασμα zweiter Stufe), was die Kirchenväter nicht verstanden haben. Folglich ist hier im zweiten Glied ebenfalls von der heiligen, durch Heiligkeit schon von Anfang herrlichen (Joh. 1, 14.) — jetzt vollends verklärten Menschheit Christi die Rede, doch wiederum so

1) Wie kann das Harl. nun eine unmögliche Erklärung heißen?

(und das bleibt das Wahre in der alten Wahrnehmung), daß dennoch eigentlich Gott als Vater des ewigen Sohnes auch der Urheber dieser, nur durch die Einwohnung des λόγος und ἀπαύγασμα so herrlichen Fleischeshütte sein kann. Er hat durch den heil. Geist diesen Menschen in seiner Einheit mit dem ewigen Sohne gezeuget, so ist er der Vater, wie des ewigen Sohnes, also nun auch — und das gilt hier! — dieser in der Menschheit, zuerst in der Menschenperson des Herrn allein aufgerichteten δόξα. Christi Menschheit ist die Schechina, und Gott als Vater des Eingeborenen auch dieser Menschheit Vater. So wird, wie der Ap. V. 3. natürlich noch von der ewigen Gottheit des Sohnes, in dem wir erwählt sind, ausgehen mußte, jetzt fortgeschritten zur Aneignung auch der heiligen und herrlichen, die δόξα θεοῦ in sich tragenden, sie selbst ganz darstellenden Menschheit des Sohnes an uns. Denn wiederum endlich, diese Aneignung ist das wesentlich dazukommende Moment, welches weder die KVV. noch ihre Bestreiter gesehen haben, und welches doch so gewiß in der tiefsinnigen Formel enthalten sein muß, als der Ap. aus ihr das δῴη herholen und begründen will. Beng. hat's aber angedeutet, wenn er fortfuhr: *unde etiam nobis hereditas gloriosa obtinget, v. 18.* Ja wohl, man merke doch auf diese wiederkehrende δόξα τῆς κληρονομίας, man sehe doch 1 Kor. 2, 7. schon vorher εἰς δόξαν ἡμῶν, ehe dann Christus κύριος τῆς δόξης heißt. Selbst Matth. hat den wahren Gedanken allgemein richtig aufgefaßt: „der Urquell jener unendlichen Größe und Majestät, Macht und Gnade, welche in Christo offenbar geworden ist und vermittelst des Geistes fortan in allen Gläubigen sich überschwänglich offenbart;" nur daß wir Dasselbe nach biblischer Sprache und Dogmatik schärfer in der Person des Menschgewordenen als die nun von Diesem auf uns übergehende δόξα Gottes erkennen. Selbst Harl. will am Ende von weitem eben dahin: „er nennt ihn Vater der Herrlichkeit, weil er ihn Gott seines Herrn genannt hat und die Herrlichkeit sich ihm aufdringt, die Gott ja grade an seinem Sohne den Menschen geoffenbart hat." Nur zu allgemein unbestimmt, nicht biblisch ausgeprägt, wie so oft bei diesem Ausleger! Sehr gut auch schon Passavant: „Gott hatte den neuen Christen an dem armen Menschensohn den Sohn Gottes gezeigt, und — mit Gnade und Wahrheit als des Eingebornen Herrlichkeit Ihn für seinen Sohn mächtiglich erklärt" — so wie später dazu: „wir werden theilhaftig der göttlichen Natur, in Sein Bild verwandelt, und so wird Er uns auch unser Gott, uns der Vater der Herrlichkeit." Nehmlich als der Vater Dessen, in welchem (vermöge seiner göttlichen Natur) nun zuerst Gottes Herrlichkeit in der Menschheit wohnet, durch welchen aber

sofort auch uns diese Herrlichkeit gegeben werden soll, ja dem ewigen Rathe nach schon unser ist. Allioli (doch wohl durch die Väter veranlaßt, aber mit guter Berichtigung, fast richtig): „der Schöpfer des herrlichen Zustandes, in welchen die heilige Menschheit Jesu zur Rechten des Vaters versetzt ward, und an der alle neuen, durch die Gnade wiedergeborenen Menschen Theil nehmen." Dies entspricht ganz der V. 20—23. folgenden Exposition, vergißt nur noch, daß πατὴρ schon auf die Zeugung des Herrn der Herrlichkeit (die bereits verborgen in ihm war) zurückgehen muß. So wird Gottheit und Menschheit des Herrn Jesu Christi vollkommen in einander geschlungen, fester und wahrer noch als die lutherische Dogmatik und ihre Exegese thut: Gott ist Christi Gott zugleich nur dadurch und so, daß er eine mit dem ewigen Sohn vereinigte Menschheit von Mutterleibe her neu geschaffen hat (Ps. 22, 11.) — der Vater dieses die Herrlichkeit in sich tragenden Menschen wiederum nur als der Urquell des zur kreatürlichen δόξα gewordenen ewigen ἀπαύγασμα in Ihm. Dieser Gottmensch wird nun Haupt der Gemeinde, diese sein Leib, folglich die herrliche Fülle Dessen, der eben als πατὴρ τῆς δόξης nun Alles in diesen Allen, die in Christo sind, mit Seiner Herrlichkeit erfüllet [1]). Ist das also nicht dem innersten Grundgedanken des ganzen Kapitels, ja des ganzen Briefes gemäß? Und kann wohl beweglicher, tiefherholender um Gaben für die Gemeinde gebetet werden, als wenn dafür so der Vater der in Christo schon vollendeten, auch in uns überzutragenden Herrlichkeit angerufen wird? Man sehe zugleich, wie damit der Ap. das vorige εἰς ἔπαινον τῆς δόξης wieder aufnimmt, ja ganz eigentlich mit πατὴρ τῆς δόξης den Anfang und das Ende von ganz V. 3—14. (als Vater Christi auch Vater unsrer Herrlichkeit in Christo) zusammenfaßt. Weil aber dies Unserwerden durch den Geist zu Stande kommt, so kann er nur um πνεῦμα bitten, hat so in V. 17. wieder die heilige Drei voran zusammen [2]).

Πνεῦμα ohne Artikel (anders als V. 13.) gehet jetzt aus der hypostatischen Beziehung in die subjektive über, wie es dann meistentheils in den apost. Briefen so steht, doch nie den Bezug auf die in uns wohnende und wirkende Persönlichkeit des heil. Geistes ganz verlieren kann [3]). Wenn

---

1) Daß wir vorausblicken, von dem es Kap. 3, 21. heißt: αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ! Das wäre zunächst Eine sichre Stelle gegen Harleß, wo δόξα recht eigentlich als *Concretum*, als der in Realität aufgerichtete Abglanz Gottes erscheint.

2) Richter: „Der Vater ist der Urquell aller Herrlichkeit, und der Sohn der Abglanz derselben, alles Lichtes und Glanzes, der sich durch den heil. Geist in uns spiegelt."

3) Also freilich nicht, wie einmal Rück. ächt rationalistisch fade setzt: „Gott gebe euch ein weises und für seine Offenbarungen offenes Herz!" B.-Crus. besser: „Etwas

wir zum Anfange schon versiegelt sind mit dem Geiste, dem heiligen, demselben jetzt neutestamentlich, der einst in der Voranstalt schon prophetisch als ἐπαγγελίαν bringend und verbürgend sich erwiesen hat — so kann freilich nicht mehr schlechthin gebetet werden, daß Gott uns den Geist gebe, wohl aber ist nöthig, daß Geisteserweisung, sich entwickelnde, mehr und mehr in uns zu Stande komme. Dies ist das neue δῴη, welches als ein segnendes Vermehren und Entwickeln der in uns gelegten Gabe nur als fortgesetztes Geben mit nicht aufhörendem Beten darum erlangt werden kann. Hier wird nun, wie schon im A. T. (seit 2 Mos. 28, 3. und Jes. 11, 2.) und oft in der ganzen Schrift, der Geist von seinen Wirkungen beigenannt, weil dieselben ja seines Wesens Anzeige und Ausfluß sind. Matth. daher voran ganz gut: „der göttliche Geist, dessen Wesen absolute Weisheit und dessen Wirksamkeit stete Offenbarung ist, und der eben deßhalb, wo er lebt und wirket, immer höhere Weisheit und vollkommnere Offenbarung verleiht." Das erste Prädikat des in uns wirkenden Geistes ist in der Schrift 2 Mos. 28. Weisheit, so steht auch Jes. 11. wieder voran. Aber damit haben wir hier noch lange nicht genügend ausgelegt. So viel, ehe wir die Unterscheidungen und den Zusammenhang der einzelnen Worte fassen, ist klar und wichtig zu merken, daß der Geist, welcher ja selbst so zu sagen das Offenbaren Gottes ist, überall nicht anders kann, als Offenbarung zu Weisheit und Erkenntniß wirken. Moll [1]) schreibt sehr wohl gemeint: „Es ist unmöglich, daß der Geist, welcher in diesen Individuen Prinzip ihres neuen Lebens, Prinzip ihres Fühlens, Wollens, Glaubens ist, nicht auch Prinzip ihres Wissens, Verstehens und Erkennens sein sollte." Aber wir sagen genauer: sogar zuerst kann er gar nicht anders als erleuchten, und Licht des Verständnisses ist sogleich die erste wahrnehmbare Frucht und Erweisung seines Lebens in uns. Durch dunkles Gefühl zu neuem Leben und Wollen, ganz ohne Erkenntniß kann der Geist Gottes gar nicht wirken und anfangen. Der empfangene heil. Geist kam uns ja durch das Wort der Wahrheit, und wenn er Verheißung erfüllt, neue Verheißung in sich schließt, uns zum Siegel wird, so gehet das Alles gleich durch die Erkenntniß — woraus man erst noch einmal verstehe, mit wie tiefer Wahrheit grade V. 8. 9. vorhin, an einem Orte, wohin fortgehende Gnadenkraft zu heiligem Leben gehörte, doch davon als einem γνωρίζειν, schon von einer ersten Weisheit und Klugheit die Rede war. Die Erleuchtung (wie die Katechismen und Lehrbücher nicht alle richtig

---

im Menschen, in ihn gelegt, wenngleich übernatürlich." Am besten aber umgekehrt: Etwas von Gott, jedoch als im Menschen sich erweisend.

1) Die gegenw. Noth der ev. Kirche Preußens. S. 148.

davon reden) ist noch nicht selbst die Heiligung, wohl aber der unmittelbar lebendige Uebergang dazu aus dem Glauben, welcher doch gewiß zuerst, in und vor der Erfahrung, Sache der Erkenntniß ist. Nach der sehr klaren Hauptstelle dafür Hebr. 6, 4. 5. (welche jeden Gedanken an Verstandeswissen ohne Kraft und Leben abweiset) ist dies Erleuchtetsein etwas Anderes, als die erste Buße oder Bekehrung (bei'm Aufthun der Augen), schon eine Frucht derselben, ein Erfahrungswissen, und so ziehet sie sich nun zunehmend wieder als Grund und Trieb dazu, von Erfahrung herkommend und in weitere Erfahrung führend, durch die ganze Heiligung des Herzens, Willens, Lebens hindurch.

Stände hier nur *πνεῦμα σοφίας*, dann wäre kein Mißverstand mehr möglich, aber der Ap. setzt merkwürdig noch (anstatt früher *φρόνησις*) ein *ἀποκαλύψεως* dazu, des Dritten fürerst zu geschweigen. Das hat die Ausleger geirrt und namentlich (daß wir bei der Hauptsache bleiben, ohne in das Gewirr vielfacher hin und her greifender Ausdrücke einzugehen) den Hauptirrthum veranlaßt, als ob der Ap. hier von etwas Besonderem, das nicht alle Christen haben oder bedürfen, spreche, wie Grot. zuerst 1 Kor. 14, 6. 26. verglich. Besonders Olsh. hat zu beweisen vermeint, hier müsse der Ap. von der besondern charismatischen Wirksamkeit des Geistes, welche nur in der frühesten Zeit der Kirche Statt fand, reden, wofür er 1 Kor. 12, 8. 14, 12. 6. 26. vergleicht [1]). Sein eigentlicher Hauptgrund, sonst, wenn der allgemeine Sinn gelte, müsse ja durchaus *ἀποκάλυψις* vorangehen und etwa stehen: *δῴη ὑμῖν ἀποκάλυψιν πνεύματος σοφίας* — wird sich uns bald widerlegen. Wir entgegnen zunächst nur, daß wenn (wie Olsh. selbst gänzlich zugesteht) V. 8. vorher nicht von Charismen die Rede war (er sagt richtig: „schon weil es kein *χάρισμα φρονήσεως* gibt und geben kann"(— wenn sodann wieder Kap. 5, 15. von Allen insgemein verlangt wird, als die Weisen zu wandeln, hiernach der Ap. gewiß auch hier im Gebet für Alle nur dasselbe meinen wird. Was uns aber die Hauptsache: solche Specialdeutung zerstört den ganzen Charakter des, wie wir immer durchgeführter finden werden, für alle Zeiten allgemein gültigen Briefes, der sich eben jeder Beziehung auf nur Damaliges enthält, oder vielmehr sie wird völlig durch diesen Charakter des Br. widerlegt. Sollen und wollen, können wir nicht alle bis heute durch denselben Geist erlangen, was V. 18. 19. folgt? Ganz gut hat v. Gerl. gesagt, die Beziehung auf V. 8. vorhin festhaltend: „der h. Geist ist ein Geist der Weisheit, aber nicht einer ruhenden, in sich selbst abgeschlossenen, sondern auch der Offenbarung, er ergießt immer neues göttliches

1) Aber obendrein: dann würde wohl *ἀποκαλύψεων* stehen, wie 2 Kor. 12, 7.

Licht in die Seele, welches in der wahren Weisheit sie fördert." Womit wirklich der Zusammenhang der einander folgenden Worte richtig angedeutet ist, freilich nur angedeutet. Auch Flatt erkennt an, daß „σοφία und ἀποκάλυψις an sich auch das bezeichnen oder in sich begreifen, was der göttliche Geist in allen wahren Christen wirkt," und vergleicht Phil. 3, 15. So wie er ganz treffend weiterhin bemerkt: die außerordentliche Geistesgabe des λόγος σοφίας wolle der Ap. schwerlich allen Christen wünschen (oder erbitten), wie sich aus 1 Kor. 12, 4. 11. 28. und dem ᾧ μέν auch in V. 8. dort ergebe. Also die Weisheit, die er meinet, ist die allen Gläubigen gehörige, wofür außer unserm Briefe noch Kol. 3, 16. 1 Kor. 1, 24. Röm. 16, 19. zu nennen; die Offenbarung, von der er spricht, ist die durchaus nöthige „Privat-Offenbarung für jeden Christen," wie Jemand gesagt hat ganz nach 1 Kor. 2, 10. Und der Zusammenhang, die Ordnung und Folge dieser Begriffe? Gewiß kein bloßes Nebeneinander, wie Beng. sich versieht: sapientia in nobis operatur sapientiam, revelatio cognitionem — sondern die Sache liegt klar genug vor, so klar, daß man es nur durch Suchen in der Weite nicht gesehen hat. Der Ap. spricht, wie überhaupt (nach dem oben Gezeigten) im ganzen Abschnitt, so auch in dieser Trilogie (σοφία, ἀποκάλυψις, ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ) aufsteigend zum Grund und Quell, in stets zurückgehender Erläuterung: die Weisheit (nebst ihrem hier aus V. 8. dazu gedachten Korrelat Klugheit) kann uns nur kommen in oder durch Offenbarung des offenbarenden Geistes; wiederum was Anderes denn ist und gibt diese Offenbarung als — Erkenntniß Gottes?[1])

Hiemit sind wir also zugleich schon im Reinen wegen ἐν ἐπιγνώσει, welches Chrys. Theophyl. Lachm. (Hahn) Olsh. fast gewaltsam zum folgenden Satze konstruiren. (Olsh. bezieht es dann sehr einseitig bloß auf den schon vorhandenen Zustand der Leser, auf dem sich die Erleuchtung, als höhere Lebensstufe, erheben soll: Gott gebe euch, als in der Gotteserkenntniß Stehenden[2]), und von ihr aus erleuchtete Augen! Wie falsch dies nur die eine Seite versteht, werden wir bald sehen; zunächst weisen wir auf die Verstärkung mit ἐπί, fragen sogar davon absehend: ob wohl Gott erkennen jemals im Verhältniß mit Anderem als die niedere Stufe des Anfangs gelten, ob es noch Höheres als dies geben könne?) Gegen diese Konstruktion des ἐν mit dem Folgenden

1) Warum, wie Olsh. voraussetzt, ἀποκάλυψις nicht den Grund für die σοφία enthalten könne, sehen wir nicht ein. Er vermißt jedes ähnliche Beispiel, da doch wirklich das von Harl. beigebrachte Röm. 11, 29. ganz analog ist, überdies häufig so begründend aufgestiegen wird.

2) Wie Koppe mit ὑμῖν verbinden wollte.

hat Harl. ausführlich und schon hinreichend, obgleich er noch nicht Alles, was wir finden, sagt, Protest erhoben: diese Voranstellung dazu störe den Nachdruck, womit πεφωτισμένους als Hauptbegriff dastehen müsse, dagegen seien ganz parallel in dem exponirenden Satze die erleuchteten Augen mit „Geist der Weish. u. Offenb." wie εἰς τὸ εἰδέναι als Inhalt mit ἐπίγνωσις. Also das ἐν hängt, wie Beng. sagt, noch im Allgemeinen mit von δῴη ab, wiewohl es dem Sinne nach (nur nicht formal sprachlich) zugleich richtig wäre, mit dem einen von Koppe's vielen Vorschlägen zu verstehen, als ob stände: καὶ ἀποκαλύψεως τῆς ἐν ἐπιγνώσει — denn die drei Bestimmungen hängen wirklich fortschreitend aneinander. Ἐν für εἰς zu nehmen (wie eine Variante der Vulg. und Viele) gehet schon darum (wie überhaupt) nicht an, weil das εἰς, welches der Ap. denkt, erst nachfolgt. Schon Erasm. wiederum nahm es instrumental: per agnitionem sui, dem Calov u. A. folgten: will man nicht grade sprachlich scharf sein, dann wieder für die Sache nicht übel, denn wie man sagen könnte, die Weisheit kommt uns durch Offenbarung, so auch weiter zurück. Ist, wie Harl. ganz gut sich ausdrückt — „ἀποκ. das objektive Medium, welches den subj. Zustand der σοφία vermittelt" — wir sagen dazu: durch Aufdeckung der göttlichen Weisheit uns eben selbst auch weise macht — nun so wird es im obersten Sinn wohl das objektivste Medium der Offenbarung heißen können, daß Gott selbst sich uns durch seinen Geist zu erkennen gibt. Im letzten Wort haben wir aber zugleich gesagt, daß freilich ein eigentliches „durch" hier ungeschickt wäre, weßhalb der Ap. nicht so redet. Denn Gott gibt nicht den Geist (wie doch die Rede begonnen hat) durch die Erkenntniß, wohl aber die Erkenntniß durch den Geist. Am richtigsten, möchten wir klügeln, und einfachsten hätte der Ap. geschrieben: πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως καὶ ἐπιγνώσεως αὐτοῦ — das wäre rein die Aufsteigung, die doch auf jeden Fall darin liegt. Warum nicht so? Weil jetzt durch das ἐν sowohl ἀποκ. besser für sich bleibt, als auch vornehmlich ἐπίγνωσις θεοῦ mit stärkstem Nachdruck hervortritt, und das will er haben! Flatt's Formel una cum ist wohlgemeint, aber unnöthige Schwächung. Einfach und tief heißt es: Gott gebe euch Geist der W. u. Off. in Erkenntniß seiner, d.h. eben zusammen: dabei, darin, dazu — oder indem ihr ihn erkennet. Wie Homberg sagt: es zeige an, in was die W. u. Off. eigentlich bestehe — wir sagen nur voller noch: woher sie komme und wohin sie führe.

Denn ist nun diese Erkenntniß etwa schlechthin die schon vorhandne, in solchem Sinne „der Zustand, in oder bei welchem" der Geist uns kommt? Wahrlich nicht, wie schon oben gesagt! Freilich, ein erstes Gott Kennen, sogar ein Erkannthaben die Gnade Gottes in Wahr=

heit (Kol. 1, 6.) wird hier vorausgesetzt, auf und aus diesem gelegten Grund hervor kann allein von der ferneren Erleuchtung die Rede sein; aber Gott erkennen, wie es hier steht, ist gewiß zugleich das hoch gesteckte Ziel. Zwar protestirt noch Olsh. gegen die Verstärkung des Begriffs durch die Präposition in ἐπίγνωσις, allein die Sache hat gewiß ihre Richtigkeit. Wenn er sich darauf steift, daß doch grade da, wo „von der gesteigertsten Form der Erkenntniß, der charismatischen" die Rede sei, 1 Kor. 12, 8. 13, 8. nur γνῶσις gesagt werde, so ist das ein baares Mißverständniß, welches uns trefflich zur Erläuterung dient. Denn die charismatische Steigerung der „Erkenntniß" als solcher für sich ist's eben nicht, was wir meinen, es kann auch kein Charisma der ἐπίγνωσις θεοῦ geben! Hier gilt es eine wesentliche, erfahrungsmäßige, lebendige, zugleich eben so praktische Erkenntniß, zu der wir Alle berufen sind, und dieser Erkenntniß tiefere Fülle oder höheren Grad, wie man sagen will, bezeichnet das ἐπί. Man sehe doch zunächst Eph. 4, 13., sodann Kol. 1, 9. 10. (trotz eines ἐπέγνωτε schon V. 6.) — recht augenscheinlich mit besonderem Nachdruck Röm. 3, 20., so wie Phil. 1, 9. 1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. Tit. 1, 1. Philem. 6, um überall den Unterschied wenigstens von γνῶσις zu merken. Man sehe den gleichen Sprachgebrauch 2 Petr. 1, 2. Man lasse sich überführen durch 1 Kor. 13, 12: ἄρτι γινώσκω — τότε δὲ ἐπιγνώσομαι.

Bei dem Allen haben wir immer vorausgesetzt, daß αὐτοῦ sich auf Gott beziehet, es hoffentlich auch schon mit bewiesen im sich bewährenden Zusammenhange der Gedanken. Die Beziehung auf Christum, welcher Manche den Vorzug geben, ließe sich nur so noch am besten annehmlich machen, daß man (nach Ambros.) verstände: Gott möge durch den Geist euch die Herrlichkeit des Sohnes, an der ihr Theil haben sollt, so wie die in Ihm für euch vorhandene Kraft offenbaren. Das wäre wie das γνῶναι αὐτὸν Phil. 3, 10. 11. Allein weil in den erklärenden Sätzen, mit deren Inhalte dies übrigens einstimmig wäre, doch κλῆσις αὐτοῦ, κληρονομία αὐτοῦ u. s. w. vom Vater gesagt ist (und sehr natürlich, wie unser Ordnungsplan begründet!) — so muß nothwendig auch dies αὐτοῦ hier den Gott Christi, den Vater der Herrlichkeit meinen. So rundet sich der Satz, ja so allein bestätigt sich unsre Deutung von ἀποκάλυψις, welches eben als in gegebener ἐπίγνωσις Gottes bestehend sich zeigt. Gott erkennen — wahrlich das höchste Ziel aller Weisheit des Geistes, dem wir durch fortgehendes Offenbaren stets näher zu kommen berufen sind; aber, weil das Licht nur im Lichte gesehen, das Leben nur im Leben erfahrungsmäßig und lebendig erkannt werden kann, freilich eine vorhandne Erkenntniß Gottes auch schon der Anfang. Eben darum nicht εἰς ἐπίγνωσιν, sondern ἐν ἐπιγνώσει. Ob indeß (nach B.-Crus.) diese Gotteserkenntniß hier wie

Joh. 6, 69. so zu sagen „über den Glauben gestellt" werde, bezweifeln wir für hier und dort und überall, so lange von diesem Leben, der Zeit des Glaubens die Rede ist. Vielmehr halten wir dafür, daß die ἐπίγνωσις θεοῦ mit der πίστις und ἀγάπη lebendig eins, ihr Wachsthum nur auf dem Wege des Glaubens und Liebens möglich sei. Schon der Anfänger-Glaube muß Erkenntniß in sich haben, auch die tiefste und reifste Erkenntniß hat ihre Erfahrungen und Anschauungen dennoch nur in der Form, unter Vermittlung eines auch starken und reifen Glaubens; die Liebe aber ist das Band der Vollkommenheit und das aus Gott, der die Liebe ist, eigentlichst Lebendige im Glauben wie im Erkennen. Man sehe Kap. 4, 13. die ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως und nehme V. 15. 16. dazu.

V. 18. 19. Erleuchtet (nehmlich) die Augen eures Herzens, daß ihr einsehen möget, welche da ist die Hoffnung seines Berufes, welcher der Reichthum der Herrlichkeit seines Erbes in den Heiligen, und welche die überschwängliche Größe seiner Kraft (welche sich mittheilt) in uns, die Glaubenden, nach der Wirkung der Macht seiner Stärke.

Auch dieser Satz ist jedenfalls noch Objekt und apponirter Akkus. zu δῴη, was die einfachste, von jeher allgemeinste Annahme bleibt. Der Artikel vor ὀφθαλμούς oder sonst Mißverständniß hat Manche verleitet, lieber von sogenannten absoluten Akkusativen zu reden, was indeß mit Winer im Namen der Sprache kurzweg als verwerflich bezeichnet werden kann [1]. Ein abermaliges καί kann und will der Ap. nicht setzen, denn (wie Matth. wohl bemerkt) was er sagt, ist ja nur die nun anders gewandt nachfolgende Erklärung des Vorigen, und zwar eine sehr bedeutsame: dies zu verstehen und hervorzuheben (wie unsre Uebersetzung durch nehmlich versucht) hätte die Ausleger vor viel unnützen Fragen bewahrt. Von Geisteserweisung, fernerer Wirkung und Gabe aus dem schon empfangenen heil. Geist war die Rede: wie und worin geschiehet aber Solches? Doch nur durch erneuernde, Licht und Leben gebende Wirkung auf unsere Natur, deren Organe und Vermögen, denn der Geist in uns bleibt kein von unserer Person geschiedener Besitz. Also wenn Gott uns Geist gibt oder mehrt, so schafft er uns andre, neue Herzen, andern Sinn derselben, heilt und belebt durch Darreichung, so wie zur ferneren Darreichung des rech-

1) Die Aenderung von Piscator und Junius: πεφωτισμένοις als noch zu ὑμῖν gehörig ist ebenfalls Willkühr ohne Ursach dazu. Vollends die Konstruktion: εἰς τὸ εἶναι ὑμᾶς πεφωτ. κατὰ τοὺς ὀφθ. (die noch Flatt vorzieht) ist höchst gekünstelt.

ten Objektes unsre receptiven Organe [1]). Diese große Wahrheit, welche nicht selten bei schwärmerischer, sachwidriger Auffassung des Werkes Gottes im Menschen verkannt wird (nehmlich daß auch die δύναμις θεοῦ sich nur εἰς ἡμᾶς eindringend und einwirkend erzeigen könne), will der Ap. sogleich zum Anfang, sobald er näher in die Sache tritt, feststellen, darum redet er so und nicht anders, darum auch gebraucht er mit Absicht und Bedeutung den dies bezeichnenden Artikel: die Augen, welche ihr habt.

Beng. hat das ebenfalls nicht verstanden, spricht erst von Acc. absol., sagt dann ganz richtig: articulus τούς praesupponit oculos jam praesentes — nimmt das aber im falschen Sinn und fährt fort: neque patitur ut possint tanquam demum dandi considerari. Diesen Beisatz versteht wieder Harl. nicht, wir dagegen glauben Bengel's Meinung sehr wohl zu verstehen: er hält sich an den strengeren Sprachgebrauch wie 5 Mos. 29, 4. (Bar. 2, 31.), wonach der Herr auch erst das neue Herz, die neuen Augen und Ohren gibt, versteht also hier, daß der Ap. (im Gegensatze mit den Ungläubigen) von den schon gegebenen, vorhandenen Augen der neuen Geburt rede, die nur weiter erleuchtet werden sollen. Allein eben darin hat er Unrecht, denn das paßt weder zu dem die natürliche Menschheit bezeichnenden καρδίας ὑμῶν, noch zu dem stark dastehenden πεφωτισμένους, es gilt also hier der gewöhnlichere, genauere Sprachgebrauch, nach welchem auch blinde, verfinsterte, zugeklebte, schlummernde Augen doch noch Augen sind. Siehe Jes. 6, 10. 29, 10. Jer. 5, 21. und im N. T. Matth. 6, 23. Apostg. 26, 18. bis Offb. 3, 18. In diesen allgemeinen Bezug auf die noch im Menschen vorhandenen Augen gehet hier der Ausdruck lehrhaftig zurück, redet nicht etwa von den schon mit ein wenig Erleuchtung vorhandenen sonderlich. Nicht bloß (obgleich auch das bei Matth. richtig) wird emphatisch die Beschaffenheit der Augen, die neu zu wirkende, hervorgehoben, sondern eben so sehr die Vorhandenheit der nur noch nicht so beschaffenen Augen. Rück. am besten: er gebe euch die Augen erleuchtet, d. h. daß die Augen, die ihr habt, erleuchtet sein mögen [2]).

Erleuchtung der Augen mit dem Lichte von Gott — das ist ein durch die ganze Schrift gehender tiefsinniger Ausdruck, der sich zwar zunächst auf

1) Das ist mehr, als bei Harl. bloß: der Wechsel im Ausdruck, Verbindung der subjektiven Wirkung mit dem objektiven Grunde, nach allen Seiten hin den neuen Zustand zu bezeichnen.

2) Das ist wirklich noch genauer als bei Harleß: daß die Augen in einer neuen Beschaffenheit, mit einem neuen Prädikat ihnen möchten gegeben werden — wodurch der oben erwähnte zwiefache Sprachgebrauch sich ausgleichen würde. Denn hier gilt Bengel's praesupponit oculos, und πεφωτ. ist allein das zu Gebende, insofern etwa mit εἶναι zu erläutern.

das Erkennen seiner selbst und aller Wahrheit, insonderheit der göttlichen Dinge und Gottes bezieht, doch keineswegs darauf allein. Das Erstere waltet vor Ps. 19, 9. (119, 130.) Pred. 8, 1. Das Andere dagegen siehe Ps. 13, 4. Spr. 29, 13. Esr. 9, 8. wo vom Lebenslicht, wie wir sprechen, die Rede ist, wie nach 1 Sam. 14, 27. durch Erquickung neuer Lebenskraft die Augen wieder wacker werden. Vergl. nun in unserem Br. für φωτίζειν Kap. 3, 9. mehr den Bezug auf die Erkenntniß (wie hier), dagegen Kap. 5, 14. sehr deutlich den tieferen Sinn vom neuen Leben. Die aus dem Tode Lebendiggewordenen sind nun ein Licht in dem Herrn Kap. 5, 8. dagegen der Heiden Verstand verfinstert ist, weil sie entfremdet sind von dem Leben aus Gott, Kap. 4, 18. Die paulinische Hauptstelle für den allgemeinen, anfänglichen Sinn unsrer Erleuchtung bleibt 2 Kor. 4, 4., wie Hebr. 6, 4. 5. vom tiefer gegründeten Fortgange redet. Also Rückert's oberflächliche Reduction: „helle Augen," die klar sehen können, oder bei B.=Crus. „heller Blick des Geistes" erschöpft's noch lange nicht, sondern das Leben aus Gott ist das Licht der Menschen (Joh. 1, 4.) schon in seiner ersten Wirkung, dann in der stets fortgehenden Beweisung und ferneren Vermittlung zugleich des Lebens durch Erkenntniß Gottes, Einschauen in Sein Licht, das an= und durchstrahlende, bis zur letzten Verklärung, die auch erst das letzte, ganz durchleuchtete Erkennen, wie wir erkannt sind, sein kann. Durch fortgesetztes Einschauen in das Licht werden die Augen gestärkt und selbst immer lichtverwandter. Dabei fehlt viel daran, daß „Paulus hier das Wünschenswerthe allein auf Erkenntniß und Einsicht beziehe" (wie B.=Crus. behauptet); wiewohl er das εἰδέναι des im Berufe Gegebenen voranzustellen scheint, so spricht er doch zugleich (vielmehr, wie sich zeigen wird, erst darin das rechte εἰδέναι meinend) von einem Erfahrungs=Wissen der Kraft in den Glaubenden, bezeichnet sofort diese Kraft als die Christum und uns in Ihm auferweckende. Sehr gut redet Harl. von diesem Lichte des Lebens, diesem schon mit der Heiligung zusammenhangenden, in Erfahrung wurzelnden Erleuchten, und führt von Greg. Naz. an: εἰ γὰρ σκότος ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἁμαρτία, φῶς ἂν εἴη ἡ γνῶσις καὶ ὁ βίος ὁ ἔνθεος — was viel besser ist, als des Theod. Mopsv. fast moderne Rede: ὥστε τὴν διάνοιαν ὑμῶν φωτὸς δίκην τῇ ἀπὸ τοῦ πνεύματος καταλάμπεσθαι γνώσει. Darum endlich spricht der Ap. auch von den Augen des Herzens [1]), was wieder noch etwas ganz Anderes ist als die ὄμματα τῆς ψυχῆς bei Clem. ad Cor. oder dergl. Καρδία ist nehmlich, wie wir hier und anderwärts (in unserm Br. z. B. 3, 17.) sehen, keineswegs immer

1) Denn diese Lesart, für welche sich die ganze neuere Kritik entscheidet, ist ohne Zweifel die rechte, διάνοια aus Kap. 4, 18. korrigirt.

nur „die empfindende und begehrende Seite der Psyche," wie Olsh. selbst seine Opuscula citirt, sondern, wie er hier auch zugeben muß: „der innerste Kern der Persönlichkeit" — ganz richtig (mit Harl.) der Mittelpunkt des Lebens, das homerische κραδίη. Im Herzen wird Alles entschieden, der Glaube, die Einsicht eben so wohl wie das Begehren und Wollen, denn in diesem Lebensgrunde des Menschen hängt es eben zusammen. Siehe Matth. 13, 15. τῇ καρδίᾳ συνῶσι.

Vorhin hieß es ἐν ἐπιγνώσει, weil sich der Ap. die Gotteserkenntniß als ihrem lebendigen Anfang nach schon vorhanden denkt, sie nun eben als dasjenige bezeichnet, in, aus und zu welchem, in zunehmender Entfaltung der Geist der Offenbarung, die Erleuchtung der Augen kommt. Jetzt aber stellt er bestimmter das Ziel mit εἰς τὸ εἰδέναι. Zu diesem natürlich emphatisch gemeinten εἰδέναι gehört viel, weil eben sein Gegenstand so groß und überschwänglich, nicht so geschwinde durchdrungen ist! Das Hören der Verkündigung, das erste Glauben, das erste Verstehen hat immer noch das tiefere Einsehen und Einschauen mit den erleuchteten Augen vor sich. Sonst gibt es auch über göttliche Dinge sogar allerlei Wissen und Verstehen, welches unabhängig vom Gnadenstand und Wachsthum der Heiligung sich finden kann; aber in göttlichen Dingen ist solches Wissen ein todtes, darum noch nicht das rechte. Vollends diese Dinge, die nun der Ap. folgen läßt, das in Beruf, Hoffnung, Erbe, Kraft für den Glaubensweg zum Ziel uns selbst unmittelbar Angehende, Betreffende — da gibt es nur ein Wissen und Verstehen des Herzens! Da findet sich ein solches oft bei'm ungebildetsten, beschränktesten Laien in leuchtender Klarheit und lebendiger Kraft, während Verfasser von Lexicis ad N. T. et Septuag. (der Thesauri und Supplementa ad V. T. zu geschweigen) in Blindheit bleiben. Denn hier gilt es das Interesse des ergreifenden, trachtenden Herzens, die Absicht in den Augen desselben. Hamann schrieb an Hill: Gott gebe Ihnen erleuchtete Augen, qui *bona sua* norint — damit hat er, wie so oft in seinen Anspielungen auf die Schrift, den rechten Punkt in unsrer Stelle getroffen. Nur sehr halbe Anfangsweisheit, wiewohl als Anfang von entscheidendem Werth ist es, unser Elend einzusehen — aber in unsre Seligkeit und Herrlichkeit einzuschauen, das erst macht die Augen wacker! Doch hütet sich wiederum der Ap. wohl, davon allein zu reden, er fügt der Hoffnung des Berufes und dem Reichthum des Erbes ein unentbehrliches, erst ganz entscheidendes Drittes bei, die Kraft Gottes in uns. Wir wollen's gleich voraus, ehe die Begründung folgen mag, dem Leser sagen, wie wir diese abermalige Trilogie verstehen: die Hoffnung schon im Berufe (welches Wort also vorherrschend zu betonen bleibt im Gegensatze) steht dem in den Hei-

ligen erfüllten, mit reicher Herrlichkeit vollendeten Erbe gegenüber, damit nun die Kraft Gottes dazukomme als die allein uns Glaubende vom Beruf zum Erbe bringen kann.[1]).

Das vom emphatischen εἰδέναι seine Emphasis mit empfangende oder auch, wenn man lieber will, sie diesem erst mittheilende gewaltige τίς ist, wie ja beim Dritten τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος deutlich anzeigt, gewiß nicht mit Harl. (wegen sehr formeller, nicht entscheidender Gründe) für ein bloßes qualis, cujusnam naturae zu nehmen, wie B.=Cruf. richtig ihm widerspricht, sondern offenbar quanta, ποταπή, πόση. (Sogar Kap. 3, 18., worauf sich Harl. beruft, liegt in dem τί nochmals eigentlich so etwas: wie überschwänglich breit und lang die Breite und Länge u. s. w. sei!) Läßt sich das nicht auf einen sonstigen „Sprachgebrauch" reduciren, so liegt es hier doch tief in der Sache, denn der Ap. will grade so sagen, daß erst wenn wir den großen, ganzen Inhalt der Hoffnung, des Erbes durchschauen, wir eigentlich und wahrhaftig wissen, welche oder was für eine Hoffnung und Erbschaft! Es folgen ja lauter Ueberschwänglichkeiten in gesteigerter Wortfülle: dem ersten Satze, der noch einfach ἐλπὶς τῆς κλήσεως sagt (nur schon mit αὐτοῦ den Reichthum andeutet), folgt ein zweiter mit πλοῦτος τῆς δόξης, diesem noch voller der dritte mit zweimal gehäufter Exaggeration.

Allerdings liegt das uns gezeigte, vorgehaltene, ja sogar dem Glauben, daß er sofort sich's aneigne, geschenkte Erbe schon im Beruf, wiewohl noch in der Hoffnung, als Hoffnung und Gehofftes. Hiemit glauben wir ausgesprochen zu haben, daß der Ap. in diesem Zusammenhang unmöglich ἐλπίς allein und ausschließlich vom jetzigen, subjektiven Zustand unseres Hoffens meinen kann[2]); denn unser Hoffen, nur subjektiv betrachtet, ist eben arm und schwach genug, so daß es durch tieferes Einschauen in seinen Gegenstand belebt und gestärkt werden muß. Wo die ganze, reiche und volle Hoffnung schon vorausgesetzt vorhanden wäre, da müßte wahrlich auch das εἰδέναι sein: je klarer ich mein Ziel schaue, desto stärker hoffe ich, und umgekehrt. Also zunächst vielmehr meinet hier ἐλπίς, wie schon κλῆσις αὐτοῦ lehren kann, das von Gott in der

1) Also nicht, auch das einstweilen voraus zu sagen, wie Beng. die drei Momente von Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit deutet, indem er sehr falsch die κληρονομία (Kap. 3, 6. vergleichend) auf das κληρωθῆναι, die δύναμις εἰς ἡμᾶς bloß auf die schon geschehene Belebung Kap. 2. bezieht. Sondern, wenn wir die Zeitkategorie anwenden sollen, κλῆσις ist das bereits Geschehene (hat uns die Hoffnung schon gebracht), κληρονομία das Ziel der Zukunft, und das Wirken der Kraft in uns die dazwischen fortgehende Gegenwart. Eben so wenig ist, wie Olsh. will, in allen drei Momenten das Eine nur, die zukünftige Herrlichkeit durchgeführt!

2) Wie Harl. dem Zanchius beistimmend behaupten will.

Ladung und Verheißung des Berufes uns gezeigte, gegebene Ziel, objectum spei, res sperata, wie bekanntlich das Wort oft vorkommt. Röm. 8, 24. (eben so übergehend in den subjektiven Sinn) Gal. 5, 5. Kol. 1, 5. (eine für Eph. erklärende Parallele!) Tit. 2, 13. Hebr. 6, 18. Redet doch der Ap. von drei Objekten, deren Erkennen es gilt, würde doch unser Hoffen an sich dem Reichthum des Erbes und der Größe der Kraft Gottes gar unschicklich koordinirt! Sodann aber freilich meint er noch nicht im ersten Satze das Erbtheil an sich im Reichthum seiner Wirklichkeit und einstigen Gegenwart (dann wären ja beide Sätze gleich), sondern eben als Hoffnungsziel, insofern und welchergestalt es bereits im Beruf unser ist; mithin ist freilich unser Hoffen darauf mitgemeint, und B.-Crus. trifft's einmal ungewöhnlich recht: das Wort umfasse einen Sinn in subjektivem und objektivem Ausdruck — nur daß er seine Wahrnehmung wieder verdirbt, indem er eben so falsch, den absichtlich gestellten Gegensatz zerstörend, auch das Folgende nicht anders nehmen will. Man finde sich doch daran zurecht, daß nicht eigentlich ἐλπίς und κληρονομία, sondern κλῆσις und κληρον. die korrelaten Opposita sind, folglich im ersten Satze κλῆσις der vorschlagende Hauptbegriff, an welchem dasselbe Erbe nun schon als ἐλπίς und ἐν ἐλπίδι hängt. Eigentlich (wie Kap. 2, 12. hervortritt) gibt es nur Eine wahre, lebendige Hoffnung des Menschen, die dieses Namens werth ist, die von Gott gezeigte und gegebene seines Heils, außer dieser ist alles andre sogenannte Hoffen eitel und nichtig. Die große Hoffnung ist uns gegeben in der Berufung, κλῆσις. Hier zum erstenmal dies große (dann Kap. 4, 1. 4. wiederkehrende) Wort, abermals (wie οἰκονομία vorhin) den Begriff ἐκκλησία, Gemeinschaft der Berufenen vorbereitend. Man merke, der Ap. sagt nicht: die auf eure Auserwählung gegründete, in ihr euch geschenkte, beigelegte Hoffnung — sondern er fügt's eng und sicher schon mit der κλῆσις für jeden Berufenen zusammen. So gewiß ich berufen bin, eben so gewiß bin ich auch zum Erben erwählt, weil geladen; daher endlich die mahnende Rede sogar ihre Wahrheit behält für Alle, die noch bloß, ohne zu glauben, das Wort der Wahrheit (worin kein Trug und Schein, keine Nichtigkeit sein kann), das Evangelium von ihrer ihnen angebotenen Seligkeit gehöret haben. So wenig will der Ap. bloß vom subjektiven Zustande schon vorhandenen Hoffens reden! Die Gewißheit, daß dem vorgehaltenen Hoffnungsziel eine Wirklichkeit des zu erlangenden entspreche, daß hier also wahrhaftige Hoffnung sei, liegt eben in κλῆσις αὐτοῦ — denn wenn Gott beruft und verheißt, so ist's ihm ein Ernst. Man kann zwar mit Erasm. auflösen: spes ad quam *ille* vocavit, wenn man diesen tiefen Sinn hineinlegt; genauer indeß gehört αὐτοῦ zu κλῆσις, also: qua *Deus* nos vocavit! Und

sogleich liegt noch mehr darin, auch daß es mit einer in Gottes Ruf dargebotenen Hoffnung etwas Großes, Herrliches, nicht bloß eine Wahrheit sein muß. Das τίς und τί gehört alle dreimal mit dem gewaltig wiederkehrenden αὐτοῦ zusammen, soll daraus gefolgert werden: der an Herrlichkeit, Barmherzigkeit und Macht reiche Gott gibt keine geringe Hoffnung, schenkt kein armes Erbe, ist nicht zu schwach, seine Berufenen auch zum Ziele zu bringen! In dieser ganzen Rede ist noch Alles, zu dem wir für's Erste mit den erleuchteten Augen hinan und hinauf schauen sollen, außer und über uns als αὐτοῦ, obgleich uns die κλῆσις als λόγος πρὸς ἡμᾶς bereits widerfahren ist (aber auch noch nicht ganz durchdrungen und angenommen), die δύναμις bereits εἰς ἡμᾶς eindringt und sich beweist.

Bei dem zweiten Satze fehlt gewiß das καί richtig [1]), aber nicht deßhalb, weil dann der zweite und dritte sich als zusammengehörige Hälften verbänden (wie Harl. deutet und konstruirt), sondern umgekehrt: das erste und zweite τίς gehört im Kontrast unverbunden zusammen, und dann erst folgt mit zusammenfassendem καί die eigentliche Hauptsache für das εἰδέναι, wie wir sehen werden. Freilich, auch der zweite Satz dringt als der mittlere, als der Uebergang schon etwas näher und deutlicher in die Kraft Gottes, welche positiven Reichthum der Herrlichkeit zum Erbe seiner Heiligen schafft. Der geringste, schwächste Grad oder Ansatz des die große Hoffnung erfassenden Hoffens — ach bei wie Vielen kommt es lange nicht weiter! — begnügt sich mit der negativen „Hoffnung" des Errettetwerdens, der Seligkeit, versteht das nur als nicht in die Hölle Kommen, daß wir nicht erst von Denen reden, die gar mit einer beatitas ignominiosa der Gibeoniten sich begnügen wollen. Dagegen fängt nun der Ap. schon an gar hoch zu reden mit vollem Wort, noch ehe er, was Gottes Macht an uns thut, der Auferweckung und Erhöhung Christi gleichstellt, in diese hineinlegt. Da δόξα, wie wir fanden, immer für sich seinen Begriff behält, so ist auch hier nicht abzuschwächen; will man aber adjektivisch verbinden, dann setzt offenbar die berichtigte Bibel besser: der herrliche Reichthum seines Erbes — als Luther: Reichthum s. herrl. Erbes. Denn Erbe bleibt jetzt mehr der für sich stehende Hauptbegriff, und wir werden gemahnt, an dem Erbe, welches Gottes ist, einen Reichthum der Herrlichkeit zu erwarten und schauen. Herrlich sind nun die Berufenen, Hoffenden, ja auch die zur Gemeinde Gekommenen, selbst die in der Heiligung Stehenden ohne Zweifel noch nicht (Röm.

1) Obgleich B.-Crus. zu entschieden behauptet: Paulus liebe die unverbundenen Sätze nicht. Der Leser wird leicht Beispiele finden, wenn er sucht. Siehe z. B. gleich Eph. 4, 2. 3. 18. 6, 12.

8, 30. ist nicht so zu verstehen); die Ausrichtung der δόξα Gottes in uns, das volle εἶναι εἰς ἔπαινον δόξης liegt in der Zukunft. Hiernach müssen wir es einmal, so gern wir sonst Wahrheit im Irrthum der Einseitigkeit gelten lassen, für unbedingt falsch erklären, wenn man hier die κληρονομία, statt (wie einleuchten sollte) von der κληρονομία V. 14., schon vom κληρωθῆναι V. 11. genommen oder nur an den Vorschmack in der Hoffnung gedacht hat. Es dünkt uns eine sehr matte Deutung des überschwänglichen πλοῦτος τῆς δόξης, wenn Matthies, hiefür das ἐν τοῖς αγίοις mißbrauchend, nur verstehen will: „wie die Gewißheit des göttlichen Erbthums" (redet denn aber davon das Wort?) „in den Heiligen einen unendlich segensreichen Einfluß auf das Leben hat" — denn, meint er, κληρον. sei hier nur „das himmlische Heil in dem gegenwärtigen, geistigen Besitze, im Vorgefühle und Vorgenusse." Mit nichten, sagen wir, denn grade je lebendiger, d. h. hinanstrebender dein Vorgenuß wirklich ist, eben desto größer und höher wird vor deinen erleuchteten Augen das Erbe selber, nicht als dieser schwache, arme Vorgenuß, sondern als das lockende Ziel stehen. Das versteht leider auch Harl. nicht. Wir meinen ja keine bloße „Hinweisung auf Jenseits," wollen die κληρον. nicht als „ausschließlich zukünftig" ergreifen, das gäbe wieder kein lebendiges εἰδέναι — wohl aber bleibt es, wie hier der Ap. eben im Gegensatze zur Hoffnung des Berufes davon redet, um dann den Weg zu zeigen, etwas vorherrschend Zukünftiges, zu dem wir im Vorschmack hinaufschauen.

Wir kommen zu ἐν τοῖς ἁγίοις, welches offenbar zunächst mit αὐτοῦ und dann mit κληρ. zusammen gehört [1]). Man merke ferner sogleich, um Ungehörigkeiten abzuweisen, den genauen Wechsel von ἐν und εἰς, wie er schon V. 17. 18. bemerkt wurde! Die κληρ. ist vom Ap. vollendet, aufgerichtet gedacht ἐν τοῖς ἁγίοις, dagegen die δύναμις V. 19. wirkt noch zubereitend, nach und nach sich mittheilend fort εἰς ἡμᾶς, wiederum ἐν τῷ Χριστῷ V. 20. ist auch dieses ἐνεργεῖν ἐνέργειαν schon vollendet. Kann etwas klarer sein, für die reale, buchstäbliche Bedeutung dieses ἐν entscheidender? Und doch haben so viel gute Ausleger es anders genommen und die ganze Stelle bedauerlich verflacht. Wenn Rück. (um damit zu beginnen) erklärt, sobald man ἁγίοις als Mascul. nehme — und als Neutr. ist freilich unmöglich! — könne der Beisatz nur bedeuten: inter sanctos — so klingt das, mit Erlaubniß, als ob man Luthers: an s. Heil. (sich erweisend, offenbarend) — nur nie gelesen hätte, daß wir nicht gar sagen:

1) Die Verbindung mit τίς ἐστιν, wie Koppe und Winer wollen, hat Harl. widerlegt; die Widerlegung liegt viel reicher noch im ganzen Verständniß der Stelle. Wahrlich Paulus erbittet nicht erleuchtete Augen, zu sehen, wie große und reiche Dinge jetzt in den Christen seien!

als ob man das ἐν und εἰς des Grundtextes diesmal nicht lesen könne, bevor man kommentirt. Wenn Rück. sich nun dabei die Schwierigkeit gesteht, daß κληρ. seine Bedeutung ändern muß (nicht das Erbtheil, sondern Verhältniß und Stellung des Erben, statt Erbschaft die Erbenschaft) — so ist das theils unnütze Schwierigkeit, weil eben ἐν gar nicht unter zu heißen braucht, theils auch in diesem Fall nicht einmal wahr. Denn Olsh., der auch ἐν μέσῳ deutet, bringt für diese Wendung des Ausdrucks die genügenden Parallelen Apostg. 20, 32. δοῦναι ὑμῖν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν (was dort der Ap. nur der empfangenen Instruktion Kap. 26, 18. nachspricht, wo κλῆρον steht) und 4 Mos. 18, 23. wozu wir mit Andern Weish. 5, 5. (ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν) ja sogar schon Hiob 42, 15. (ἔδωκεν αὐταῖς κληρονομίαν ἐν τοῖς ἀδελφοῖς) fügen können. Also hiernach ließe sich ungehindert übersetzen: mit den Heiligen, unter ihnen — wie nicht nur Flatt u. A., wie auch die Hirschb. Bibel als natürlich und anerkannt ohne Weiteres deutete, wie zuletzt B.-Crus. auf die „altheilige Formel" verweiset und diese (wenn sie es hier wäre!) dann richtig nach dem ersten Sinne, von dem sie ausging, nimmt: „unter den von Alters her Gottgeweihten," d. h. als zu Israel gefügt. Auch Harl. hat dies fest behauptet und noch mit Er. Schmidt auf Kap. 2, 19. unsres Br. gewiesen — wobei nun κληρ. αὐτοῦ natürlich weiter nichts heißt als: von Gott gegeben, angewiesen. Aber so allgemein diese Deutung ist und so scheinbar die Parallelen dafür lauten, dennoch ist sie für unsere Stelle falsch. Sie fällt in ihrer letzten Bestimmung schon zum Theil durch das oben Erwiesene: daß hier der Ap. keinesweges bloß die Heidenchristen anredet; ferner durch das eben so bereits Erwiesene, daß recht eigentlich vom zukünftigen, himmlischen Erbe geredet wird, wobei dann aber das Vorrecht Israels völlig weggefallen ist. In den beiden Stellen der Apostg., namentlich in der ersten, die andre begründenden Kap. 26, 18. sind ἡγιασμένοι wahrlich nicht mehr die Kinder Abrahams, die vom A. T. her Gottgeweihten, sondern es wird die Heilsordnung und ihr Ziel, die das Erben bedingende Heiligung im wesentlichen Sinne gezeigt, die Geheiligten sind nun das ächte Israel nach dem Geist, so daß nur eine so verklärende, umdeutende Beziehung auf die altheilige Formel übrig bleibt[1]). Auch Weish. 5, 5. ist deutlich schon so vergeistigend gemeint. Hier aber, in unserer Stelle führt der ganze Zusammenhang auf etwas Anderes: die Herrlichkeit des Erbes ist das objektiv unsern Augen vorgestellte Ziel der Vollendung, und weil diese δόξα nur der aufgerichtete, nun völlig mitgetheilte, verklärende Abglanz Gottes sein kann, so befindet

1) Nehmlich Kap. 26. noch, gar nicht mehr aber Kap. 20. Wir möchten bitten, die ausführliche Erörterung dieser Stellen in unsern „Reden der Apostel" zu vergleichen.

sich dann diese δόξα, folglich das in ihr bestehende Erbe recht eigentlich — nicht bloß an, sondern in den Heiligen. Man vergleiche nun als die rechte Parallele, wonach Christus (wie hier Gott) mit der δόξα τῆς ἰσχύος αὐτοῦ kommt, um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen (ἐνδοξασθῆναι), sich wunderbarlich zu erweisen und bestätigen in Allen, die geglaubt haben. So gewiß alsbald V. 19. die Wirkung der Macht seiner Stärke in uns eingehet (εἰς ἡμᾶς), eben so gewiß wird einst die δόξα τῆς ἰσχύος ταύτης in uns aufgerichtet sein, und das ist hier der Reichthum des Erbes. Hieraus ergibt sich ferner, daß, obwohl wir schon als Berufene seine Heiligen heißen, doch jetzt (wie V. 4.) wieder die Erfüllung auch dieses Namens in der Wahrheit der Hauptbegriff sein muß, ἅγιοι hier wirklich s. v. a. ἡγιασμένοι. Von weitem ahnte das, weil es zu nahe liegt, auch Rückert, und sprach von der „Gesammtheit der sittlich guten Wesen in der andern Welt" — was freilich sehr modern unbiblisch; es ist vielmehr die Gesammtheit der durch Christum im Geiste geheiligten Menschen, das wahre Israel, welches das himmlische Kanaan erbt. Also nicht „willkührlich," sondern ganz richtig verstand Camero die τετελειωμένους, und auch der (relative) Gegensatz mit πιστεύοντας hernach ist im Gedankengange wohl gegründet. Denn man sehe doch, wie objektiv erhaben, zwar uns dies Erbe vorhaltend aber doch „vorsichtig" nicht schon aneignend, abermals der Ap. redet! Er sagt nicht: ἐν ὑμῖν oder ἡμῖν, sondern ἐν τοῖς ἁγίοις — und meint: Gott gebe, helfe, daß wir dann dazu gehören!

Das Erbe ist also mit seinem πλοῦτος δόξης nichts äußerlich uns Zugegebenes, Angehängtes, kein anzuziehendes Prachtkleid u. s. w. — sondern bei allem Glanz äußerlicher Offenbarung doch seinem Wesen nach nur die δόξα Gottes, des heiligend und verklärend nun ganz in uns wohnenden Geistes. Was heißt das endlich? Was ist das eigentliche Besitzthum, dessen wir theilhaftig geworden? Wahrlich nichts Anderes als Gott selbst, dessen vollkommene Gemeinschaft und Einwohnung. So sind wir, wie der durch Gott erneuerten, verklärten Welt, also auch Gottes Erben, Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. welche Stellen Rück. anführt aber nicht so tief versteht, wie sie nach Offb. 21, 7. verstanden werden müssen: Gott selbst ganz unser Gott in uns geworden! Und nun erst fassen wir die Höhe und Tiefe des κληρονομία αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς. Wenn das Erben, wie wir oben V. 11 — 14. sahen, schon im heiligen Sprachgebrauche der ersten, typischen Berufung Israels ein Doppel- und Wechselbegriff war: Israel bekommt ein Erbtheil und Gott nimmt, erwirbt sich Israel zu seinem Erbtheil — nun so muß doch am Ziel auch Beides in Einheit sich erfüllen, die letzte κληρονομία wird eben so wohl unser κληρωθῆναι als unser κληρονομεῖν in der ἀπολύτρωσις περιποιήσεως

vollenden. So stimmt Alles zusammen, und die „altheiligen Formeln" werden recht angewandt. Also hier nicht κληρονομίας ἡμῶν oder τῶν ἁγίων, sondern κληρ. αὐτοῦ, um so mitzubegreifen, was hineingehört: das Erbe, welches Gott nicht nur in den Heiligen herrlich aufrichtet, indem Er sich selbst und seine ganze Fülle ihnen schenkt, sondern auch, welches Er dann in ihnen hat, besitzt, als ἐνδοξασθεὶς ἐν αὐτοῖς. Dies gibt v. Meyer's Note, mit Verweisung auf V. 11. und 14. zusammen, tief aus dem Schriftsystem gegriffen den Forschenden freilich sehr kurz aber wahr zu lesen: „Gott erbt die Heiligen, sie das Reich, er in ihnen." Wofür wir nur in der Mitte lieber noch setzten: wiederum sie Ihn selbst. Denn Er in ihnen, der Heilige und Herrliche in den Heiligen und Herrlichen, das ist und bleibt der Kern des αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις[1]). Nehmlich durch Christum, als vollendete Söhne im Sohn.

Das ist die Hoffnung seines Berufes, dahin empor zu schauen, darnach zu ringen gilts! Nun Mancher weiß und versteht das, hat eine Art Erleuchtung der Augen, das Ziel im Berufe des Wortes ganz nach der Schrift so zu denken — aber diese Erleuchtung wird ihm vielmehr zur (ach nicht seltenen!) Verblendung, nun auf den Beruf sich zu steifen, mit vermeintem Glauben sicher sich so in Christo zu schauen, und es fehlt — noch die entscheidende Hauptsache: das erfahrungsmäßige Wissen und Einschauen auch für die große, große Frage, wie man von solchem Beruf zu solchem Erbe kommt, in die selige Antwort: Durch Gottes Kraft! Ohne diese praktische Gewißheit kann jede vermeinte Hoffnung des Erbes nur eitel und schädlich sein, gewiß nicht das εἰδέναι, welches der Ap. gemeint hat. Erst sein dazugebrachtes καὶ τί will mit diesem καί entscheidend sagen, wie er's meint[2]). Er hat's ihnen wieder gesagt und geschrieben, was jetzt ihre Hoffnung sein solle, dereinst ihr Erbe werden könne — und solle nach Gottes Wahl; Gott selber hat ihnen, wie er schreiben kann, schon dies Geheimniß kund gethan. Und doch gilt es mehr und mehr die Augen dafür, die erleuchteten! Die Erleuchtung aber kommt durch den Geist, und der Geist ist Licht und Leben, ist eben die in ihnen wirkende Kraft. Nur das Herz, welches die für die zukünftige Welt bereitenden Kräfte schon in sich erfährt und schmeckt, hat im ἀῤῥαβών die lebendige Erleuchtung, welche das Ziel schon als Hoffnung haben

1) „Sie erben Gott, weil sie mit Christo Eins sind; Gott erbt sie, weil er in ihnen wohnen will als Erkauften mit seinem Blut aus der Gewalt des Satans." Oetinger, emblemat. Wörterbuch, s. v. Erbtheil.

2) Darum auch in der Siebenzahl der einander folgenden Sätze dieses der Hauptbegriff des dritten Satzes bleibt: zu erkennen die (vom Beruf zum Erbe führende) Kraft — und hieran das Relativum des folgenden Satzes haftet.

kann. Wenn Rieger wohlmeinend ermahnt: „Neben den Blicken in das Weite und in die Hoffnung unsres Berufs im Unsichtbaren und Ewigen, neben den Einsichten in die Haushaltung Gottes außer uns ist ja nicht zurückzusetzen die Einsicht auch in die nöthigen Erfahrungswahrheiten von dem Gnadenwerk Gottes in uns, damit Beides zusammen seinen Zug thue, das Herz fest zu machen" — so ist das akkommodativ geredet, denn eigentlich liegt Beides gar nicht neben oder außer einander. Daß nun der Ap. in V. 19. nicht etwa (wie Grot. Olsh. u. A. wollen) bloß von der letzten, zukünftigen Krafterweisung (Phil. 3, 21.) rede, sondern von der ganzen ἐνέργεια, seit wir berufen sind, bis zum Ziele, sogar jetzt nachdrücklich mehr von der gegenwärtig zu erfahrenden, das bedarf nicht mehr des Beweises. Wenn der Ap. wieder bloß in die Zukunft schaute (und wie seltsam das!) — dann spräche er ἐν ἡμῖν, dann πιστεύσασι wie 2 Thess. 1., dann vornehmlich könnte nicht Kap. 2. die Nachweisung der für den Anfang schon geschehenen Kraftwirkung folgen. (Kap. 2, 1 ff. ist Erläuterung von Kap. 1, 19. sagt Flatt, und sollte es denn erst nöthig sein zu sagen?) Eben so wenig aber können wir nach unsrer gegebenen Fassung zufrieden sein mit einem flachen Nebeneinander: mögt ihr erkennen, wie viel Herrliches Gott künftig an euch thun wird, aber auch, was er im gegenwärtigen Leben schon an euch gethan und thut! Vielmehr einzig recht: erkennen, wie hoch empor der Berufer euch das Ziel gesteckt hat, wie tief eingreifend in eure Schwachheit und Ohnmacht Er auch selber euch bereiten kann und will.

Daß der Ap. absichtlich jetzt mit ἡμᾶς wechselt, bemerkten wir schon: theils will er (nach dem καθ' ὑμᾶς vorhin) für manche Leser den Stachel übrig lassen, daß sie wohl noch nicht zu diesen Gottes Macht erfahrenden Gläubigen gehören — theils aber auch kann er nicht umhin, hier selbst mit seiner apostolischen Erfahrungsfülle und Parrhesie dazu zu treten, so im Namen Aller, die er mitnehmen kann, zu zeugen und bezeugen. Wie denn bis heute solch ein Zeugniß eines uns gegenübertretenden ἡμεῖς die Augen uns zu erleuchten wenigstens anfangen kann: Sehet doch die Macht Gottes in den Glaubenden! Rechtes Verständniß dafür bringt dann freilich erst das eigene Erfahren, wozu wir so gelockt werden.

Jedenfalls bezeichnet εἰς ἡμᾶς das Objekt der eingehenden Einwirkung, sich mittheilenden Kraft, parallel mit ἐν τῷ Χριστῷ V. 20., wiewohl absichtlich so unterschieden, weil wir noch nicht vollendet sind [1]). Vgl. 2 Kor. 13, 4. Das ist Antwort genug für den ersten Einwand bei Matthies; will er dann wissen oder vermißt er die Bestimmung, worin

1) Das alterthümliche to us-ward in der Engl. Bibel drückt es ganz aus, mehr als das dafür korrigirte toward us.

denn eigentlich die überschwängliche Macht sich gegen uns Gläubige bewiesen hätte, so folgt wenigstens für diesen Anfang sogleich die große Antwort Kap. 2.

Matth. will nehmlich „den Glauben von der Wirksamkeit Gottes abhängig machen." Diese Konstruktion und Auslegung, welche κατά ganz eng und ausschließlich mit πιστεύοντας verbindet, so viel Fürsprache sie auch von Chrys. bis Rück. bei mitunter eifrigst unklar als für wichtige Wahrheit streitenden Gläubigen und — bei nur eben auslegenden Ungläubigen gefunden hat, ist entschieden falsch. Wir freuen uns, daß hier einmal Harl. richtig widerlegt, und stimmen ihm völlig bei: πιστεύειν κατὰ τὴν ἐνέργειαν θεοῦ wird nirgends gesagt und kann nicht gesagt werden, würde grade nicht den Ursprung des Glaubens aus Gottes Kraft, den man behaupten will, richtig bezeichnen; das εἰς ἡμᾶς und das präsentisch fortgehende πιστεύοντας weiset auf etwas ganz Anderes hin, als bloß auf eine Macht, die sich schon ganz erwiesen hat (wie auch sonst die Meisten bei der Stelle reden!) — insonderheit darin, daß wir zum Glauben gebracht oder gekommen wären [1]). Der Ap. spricht von etwas ganz Anderem als der Gotteskraft: „durch welche bei den ephesischen Christen der Glaube bewirkt wurde" (wie Flatt sagt), und daß man gar nicht schlechthin so sagen kann und darf, werden wir hernach tiefer zeigen. Hier ist offenbar πιστεύοντας wieder dieselbe Apposition zu ἡμᾶς, wie wir V. 12. προηλπικότας (auch mit dem hervorhebenden Artikel) fanden, dieselbe Bedingung für Gottes Wirken, wie V. 13. καὶ πιστεύσαντες [2]). Die ganze Schrift kennt unseren Glauben durchgängig zunächst nur als die von uns erwartete, geforderte Bedingung. 1 Joh. 3, 23. Wenn Gott schlechthin ihn wirkte, so würden entweder Alle glauben, oder — wenn man hier freilich weiter excipiren kann, doch wenigstens wir, die wir uns Gotte dahingeben, bald und sogleich viel stärker. Ach wenn wir κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ glaubten, d. h. nach Maaßgabe, Verhältniß, Vermögen Seiner dafür bereiten Kraft — ja dann stände die Sache von Anfang anders! Aber leider ist es nicht so, wir glauben uns eben sehr schwächlich und allmählig in die Kraft Gottes hinein, zu ihr hinan. Wie könnte denn der Ap. uns ermuntern wollen durch die Einsicht, wie gewaltig unser Glaube sei!! Das meint er eben so wenig, als wie reich schon unser Hoffen. Vielmehr, weil die Schwachheit, Blödigkeit, Langsamkeit auch der dem Berufe Glaubenden so groß noch ist, will er uns zu Trost und Fortschritt vorhalten das ὑπερβάλλον

1) Die Lesart Vulg. Amiat. credidimus ging wohl aus dieser Exegese hervor.

2) V.=Crus. vollkommen richtig: „es ist nicht allgemeines Prädikat, sondern bezeichnet die Bedingung jener Einwirkung: uns, sofern, weil wir glauben."

μέγεθος der Kraft Gottes, d. h. welches unsre Sünde und Schwachheit mit fortwährendem Wirken εἰς ἡμᾶς noch überwinden wird, weit größer als unser Glaube daran ist.

Also der neue Satz mit κατά, welcher ja schon zum folgenden V. 20. hinüberleiten will, hängt einfach und allein, wie wiederum schon die gleiche, nochmals überbietende Exaggeration lehren kann, an τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Ja es ist nova amplificatio, wie Calvin sagte, doch zugleich noch mehr. Ja es will uns anschaulich zu betrachten geben, wie groß Gottes Kraft sei, schon an dem in Christo bereits Vollbrachten (wie Chrys. meinte und Zanch. am getroffensten ausspricht), doch das hat zugleich tiefen Zusammenhang mit dem in uns zu Vollbringenden. Denn sehr flach und fade bleibt die Deutung des κατά für eine bloße Aehnlichkeit oder Vergleichung [1]). Daß κατά sonst solchen Sinn hat, braucht freilich keiner Beweise (s. bei Flatt weit hergeholte), hier aber heißt es, wie in der Sache liegt, dies und zugleich mehr [2]). Im strengen Sinne der wirkenden Ursach, für durch (wie man es zu πιστ. ziehen will) stehet es freilich auch nirgends, immer bleibt ein juxta, secundum dabei (grade wie Kap. 3, 7. 20. Phil. 3, 21. Kol. 1, 29. 1 Kor. 12, 8.) — aber es gehet doch in diesen Sinn der Einheit bei der Vergleichung über, das „gemäß" ist zugleich ein wirkliches „vermöge." Dies allein paßt hier, weil ja doch die zuerst genannte überschwängliche Größe der Kraft Gottes wieder keine andre, verschiedene sein kann von derselben, abermals genannten Wirkung der Macht seiner Stärke. Es ist nicht grade falsch, wenn Mor. auflöst: eodem modo potenter, quomodo potenter operatus est in Christo, non minore potentia sua — denn das bleibt der Grundbegriff der Präposition, aber eben weil es beidemal potentia *sua* ist, mehr noch weil Chri-

1) So Grot. (der ja nur an unsre künftige Auferstehung denkt): vocabulum κατά rei similitudinem significat. Quod factum adparet, id iterum fieri potest. Andere, welche eine schon an uns geschehene Wirkung verstehen, nicht anders: Koppe natürlich, auch Holzhausen. Seiler umschrieb: er in uns Gläub. Wirkungen hervorbringe, die derjenigen ähnlich sind, welche er u. s. w. Stolz und van Eß übersetzten wenigstens: gleich der Wirkung. Sogar alte Dogmatiker wußten sich gegen die Konsequenz aus der falschen Exegese, wir seien durch die Kraft Gottes zum Glauben gebracht, nur damit zu wehren: Paulus vergleiche unsre Bekehrung und die Auferweckung Christi nicht in modo irresistibilitatis, sondern nur in eo tertio, daß in Beidem sich eine große Kraft Gottes offenbare! Wenn der Syr. (um auch das zu erwähnen) hier ܐܝܟ gesetzt hat, so meint er das doch nicht als bloße Vergleichung, sondern für juxta, secundum, wie aus Kap. 3, 20. zu sehen, wo er dasselbe setzt.

2) Dagegen kann von einem Glauben wegen der in Christo bewiesenen Kraft (Crell, Griesbach, Junkheim) schon philologisch nicht die Rede sein. Matth. 19, 3. liegt das in αἰτίαν und nicht im κατά, sämmtliche Stellen, wo man propter setzen könnte, geben eigentlich nur ein zufolge.

stus als *unser* Erlöser und Haupt hier eintritt, muß jedenfalls *dieselbe* Wirkung der Gottesmacht in Christo es sein, die sich εἰς ἡμᾶς erweiset, ja nach Kap. 2. schon erwiesen hat. Der Auferweckung Christi hier nur „beispiels= oder vergleichungsweise zu erwähnen," wäre freilich sehr sonderbar (das geben wir *Rück.* zu), nehmlich wenn kein innerer Zusammenhang Statt fände derselben, einen Gotteswirkung in Haupt und Gliedern, im Erstling und in den Ihm Nachgeborenen. Sobald aber dies (nicht bloß aus unsrer Stelle!) feststeht, dann ist es unverfänglich und textgemäß, hier das κατά zugleich in seinem das Maaß der Kraft anzeigenden Sinne zu lassen. Christus ist (nach *Dekum.*) als ἀπαρχὴ ἡμῶν auferweckt und erhöhet, *daran sollen wir abnehmen*, welche, wie gleich überschwänglich die Macht Gottes auch für uns Glaubende sein wolle und werde. Denn durch das Anschauen Christi und der Herrlichkeit Christi nach seinem Todesleiden, durch das Aufblicken zu *Seinem* Thron sollen unsre Augen erleuchtet werden, *hier* ist uns das Ziel *nahe* gerückt, hell ins Licht gestellt, und *das* will offenbar der Ap. weiter sagen, um durch die Anschauung des erhöheten Hauptes alsogleich auch an den Augen der Glieder zu wirken, um was er für sie bittet. Ja sogar *Chrys.* hätte Recht mit seinem wahren Gedanken: τοῦ ἀναστῆσαι νεκρὸν πολλῷ θαυμασιώτερον τὸ πεῖσαι ψυχάς — *wenn* der Ap. V. 20—23 *bloß* (wie die Flachen alle verstehn) von der *leiblichen* Auferweckung des Herrn spräche. Er spricht aber vielmehr von der ganzen, schon im tiefinnersten Leben Christi begonnenen, in der Auferstehung und Himmelfahrt nur zum Ziele gekommenen Wirkung in diesem Menschen Jesus, welche, mit *unserem* Heil im realsten Zusammenhang, in Ihm das Fleisch durch den Geist überwunden, die Sünde gerichtet, den vollkommenen Glauben des Anfängers und Vollenders zum Siege geführt, kurz Ihn für uns *geheiliget* und so verherrlichet hat[1]). Die „zwei großen Thatsachen," wie *Harl.* es nennt, die zur Norm, wie groß Gottes Kraft sei, gegeben werden, die Verherrlichung des Hauptes und dann Kap. 2. die im Anfang schon auch das Ziel verbürgende Belebung der Glieder, stehen in solchem innersten Zusammenhang, daß die zweite nur aus der ersten kommen *konnte*.

Nun wird es Zeit sein, die einzelnen Worte zu betrachten, welche der Ap. gewiß nicht bloß als Häufung von Synonymen gebraucht, um „Kraft" so voll und überschwänglich auszudrücken, als nur die Sprache vermag. Zuerst ὑπερβάλλον μέγεθος bei δύναμις bedarf als deutlich geredet keiner Erklärung, aber der zweite Satz entspricht ihm auch wieder ganz genau.

---

1) Faktisch beantwortet das מִי־יִתֵּן טָהוֹר מִטָּמֵא Hiob 14, 4. durch diesen Einen, auch so den Lebendigen aus den Todten, den neuen Gottessamen des Segens.

Woher bei Rück. die Behauptung komme, daß ἰσχύς die bloße rohe Kraft, robur sei, wissen wir nicht; daß κράτος die Aeußerung als überlegen anzeige, hat eher eine Wahrheit, aber ἰσχύς ist weder Eph. 6, 10. 2 Theſſ. 1, 9. von Gott, noch Marc. 12, 30. 1 Petr. 4, 11. von Menschen als rohe Kraft zu verstehen, sondern recht eigentlich Stärke, Vermögen im edelsten Sinne des Wortes, auch der Gebrauch von ἰσχύειν stimmt damit. Die Sache verhält sich so. Wie vorhin δύν. ist jetzt ἰσχύς das eigentliche Subjekt, das göttliche Vermögen — κράτος nun (μέγ. entsprechend) seine Eigenschaft, oder mit Harl. das Verhältniß der Stärke nach außen, wonach sie eben sich zu erweisen, überlegen zu sein vermag[1]) — endlich ἐνέργεια (dem ὑπερβάλλον parallel) die wirklich so sich erweisende Aeußerung, das eigentlich ein- und durchgreifende Wirken. (Syr. ܡܥܒܕܢܘܬܐ Vulg. operatio, Erasm. efficacia, vgl. Eph. 3, 7.) Das ist wohl noch genauer als Calvin's radix, arbor, fructus.

Laßt uns nun das Verhältniß dieser wirkenden Kraft Gottes zu unserem Glauben recht sach- und schriftgemäß verstehen! Die Kraft Gottes ist zuerst das vorgehaltne, bezeugte, sich uns ankündigende und nahende Objekt des Glaubens, denn das erste Glauben traut Gotte zu, daß er etwas, ja Alles kann (Röm. 4, 21.) — sofort aber auch der in den Glauben eingehende, in die Glaubenden hineinwirkende Gegenstand und Inhalt des Glaubens — folglich dasjenige, was ihn erst befestigt, in einem höhern Sinne zum Glauben macht, also freilich nun die Kraft Gottes der wesentliche Inhalt und die allein etwas vermögende Macht unsres Glaubens, der auf ihr stehet und in ihr bestehet. 1 Kor. 2, 5. 1 Petr. 1, 3—5. (Die zweite Stelle ist innerlichst der unsrigen verwandt und genau dafür zu betrachten.) Diese Kraft Gottes aber als die geistlich in uns wirkende (Kap. 3, 20.) ist der heil. Geist, daher der Ap. hier, wie wir sagten, vom Geist aufsteigend seine Satzkette beginnt. Das Alles ist ganz wahr, aber darum wäre doch jene vorhin abgewiesene Verbindung, welche die ἐνέργεια τοῦ θεοῦ schlechthin zur wirkenden Ursach unseres πιστεύειν machen will, zu eng und wesentlich falsch; denn Gottes Wirken ist nicht sofort unser Glauben, und unser Glauben nicht dieses göttliche Wirken selbst, vielmehr ohne Zweifel bleibt übrig, daß wir nur als Glaubende, was bei uns steht und von uns kommt, die Wirkung erfahren, die Kraft empfangen. Am deutlichsten, wenn man recht verstehen will und kann, redet hievon der Spruch Col. 2, 12., welchen Flatt mit Recht für eigentliche Parallele erklärt: was P. Eph. 1, 19 ff. 2, 1 ff. ausführlich

1) Vgl. Hiob 21, 23. LXX. für בְּעֶצֶם תֻּמּוֹ LXX. (doch Var. ἁπλοσύνης) und Jeſ. 40, 26. für אַמִּיץ כֹּחַ.

entwickle, fasse er hier kurz zusammen. Ganz wohl, aber dann muß man eben recht verstehen und nicht die πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ wie Luth. für den Glauben, den Gott wirket — mit Bähr für die fides quam Deus operatur erklären. Zwar scheint συνηγέρθητε dahin zu weisen, doch grade das διά dabei mit etwas uns und nicht Gotte Zukommendem weiset eben so sehr wieder davon ab. Darum sagen wir auch noch nicht, was freilich falsch wäre, der Ausdruck bedeute bloß: Glaube an die Macht Gottes. Wie denn? Es ist eben der Glaube zuerst an die Wirkung und sofort in der Wirkung Gottes zusammen, ganz wie wir vorhin gesagt. In Christi Tod begraben in der zuvorkommenden Gnadenaneignung der Taufe, das kann Gott ohne uns thun (wie er noch immer an den getauften Kindlein thut), aber das Auferstehen (V. 11. das Ausziehen, was ja auch stets uns zugewiesen wird), so gewiß es nur in derselben göttlichen Kraft und Wirkung vollbracht werden kann, ist doch durch unsern Glauben vermittelt, bedingt, und darum hier dies διά dabei, ganz im Sinne von 1 Petr. 1, 5. Diese beiden Stellen möchten wohl die richtigste, genaueste Zusammenfügung von Glaube und Kraft Gottes geben [1]). In der ganzen Schrift dagegen steht nirgends und kann auch nirgends buchstäblich stehen, daß Gott den Glauben wirke, gebe, schaffe. Auch Eph. 2, 8. ist durchaus nicht so gemeint, wie wir sehen werden; was Gott seinerseits thut, heißt Apostg. 17, 31. πίστιν παρασχὼν πᾶσιν. Wie die Buße geboten wird, so wird Lockung, Einladung, Ueberführung und bereite Kraft zum Glauben freundlich dargeboten, in gewissem Sinn in Jesu dem Auferweckten auch der Glaube an ihn dargereicht — doch immer nur so, daß trotz dieses παρέχειν πᾶσιν leider möglich und wirklich bleibt, daß wie in Athen Etliche nur glaubten (V. 34.) so überhaupt οὐ πάντων ἡ πίστις. 2 Theß. 3, 2 [2]). „Es gehet dabei nicht so leicht und äußerlich her, daß es ein bloßes Schenken des Glaubens wäre, was die heil. Schrift nirgend sagt." Dieser Satz in Richters Hausb. zu unsrer Stelle ist sehr treffend wahr, denn in der That, das vielmehr wäre dann ein bloßes ἀναστῆσαι νεκρόν, wie im Leiblichen, kein πεῖσαι ψυχάς, mit Chrys. zu reden. Eben so wahr ist dieser Satz, als dann anderseits gleich, sobald es nicht bloß die Entscheidung sondern auch die Kraft des Glaubens gilt, der andre wahr bleibt, welchen Richter (aus Brandt's Bibel genommen) unmittelbar

---

1) Wenn's erlaubt ist, verweisen wir auf unsre Auslegung des Hebräerbr. II. S. 81—83., sowie auf unsre Reden des H. Jesu VI. S. 911—914.

2) Wenn der theure Passav. grade diese Stelle wider ihren Sinn mißbraucht für den Glauben, der von Gott geboren (wo steht das?) — als Beweis, daß er „kein selbsterwähltes Ding" sei, so sagen wir getrost: o nein, er muß unserer Entscheidung Ding sein, weil er sonst nach Gottes Gnade Jedermanns wäre.

folgen läßt: „Wie könnte auch der Glaube, der der Keim eines neuen göttlichen Lebens in uns sein und uns aus dem geistlichen Tode zum Leben bringen soll, ein so leichtes oder gar ein (bloßes) Werk des Menschen sein? Dann könnte sich ja der Mensch selbst aus dem Tode auferwecken!" Wir sagen ferner mit Rieger: „Am Glauben kann man es am eigentlichsten merken, wie Gott seine überschwängliche Kraft anwendet, und wie der Mensch doch davon nicht gewaltthätiger Weise überwältiget, sondern so geneiget wird, daß er auch selbst seine Ueberzeugung, Liebe zum Licht, Gehorsam darunter bewähren kann." Bliebe nicht das Letztere nothwendig uns anheimgegeben — warum glauben wir dann nicht wirklich so stark und ganz nach der ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος θεοῦ, da doch ohne Zweifel Gott seinerseits also κατὰ τὴν ἐνέργειαν in uns, εἰς ἡμᾶς wirket 1)? Keine andre Erklärung dieser Thatsache gibt's, als daß eben unser πιστεύειν mit nichten so unmittelbar κατὰ τὴν ἐνέργειαν von Gott gegeben wird, wie die hier abgewiesene Auslegung liest.

Großes und Gewaltiges aber hat Gott in Christo gethan, um Jedermann den Glauben vorzuhalten, ja Kraft und Licht neuen Lebens auch wirklich schon im Auferweckten und Erhöhcten gegeben für Alle, die an Ihn glauben. Mit dem Bisherigen hat der Ap. vorbereitet die neu entwickelnde Lehre von Gottes Kraftwirkung in Christo, die nun V. 20—23. folgt, schon Uebergang und Text für den zweiten Haupttheil seiner Lehre, für ganz Kap. 2. bildet. Uns im Glauben, im lebendigen, der uns mit Christo und allen Heiligen zusammenfügt, als Christi Glieder wissen, erkennen, erfahren, erleben — das ist unsre wahre Theilhaftigkeit am Segen und Heil Gottes in der Gemeinde.

V. 20. Welche er gewirket hat in Christo, ihn auferweckend von den Todten, und hat ihn gesetzt zu seiner Rechten in dem Himmlischen.

Das Relat. ἣν ist nicht etwa zum nächsten ἰσχύς zu ziehen, sondern knüpft an den Hauptbegriff ἐνέργειαν, indem ἐνέργειαν ἐνεργεῖν wieder eben so emphatisch gesetzt wird wie ἐν χάριτι χαριτοῦν V. 6. (ἐν εὐλογίᾳ εὐλογεῖν V. 3.) ἀγάπην ἀγαπᾶν Kap. 2, 4. Die große Kraftwirkung ist schon geschehen, vollbracht, das tritt hier dem vorigen εἰς ἡμᾶς gegenüber mit gewaltigem Nachdruck 2), jedoch nur zur Begründung da-

1) Und z. B. Flatt uns als biblische Wahrheit hier zu lesen gibt: „Gott habe bei der Hervorbringung des Glaubens der Christen eben so unmittelbar auf sie gewirkt, wie bei der Auferweckung und Erhöhung Christi!"

2) Deßhalb möchten wir wirklich Lachmann's ἐνήργηκεν vorziehen, denn obwohl

für, daß sie auch in uns gewißlich, wenn wir glauben, sich durchführen wird. Also man verstehe dabei, als ob es dastände, wie es doch im Zusammenhange liegt: für uns und alle Glaubenden! Daß der Ap. „überhaupt, so oft von der segensreichen Thätigkeit Gottes in Bezug auf die Christen die Rede ist, gern sogleich zu Christo übergeht" (wie wir fast seltsam ausgedrückt bei Matth. lesen): das ist sehr natürlich, weil eben in Christo diese Thätigkeit allein für uns vorhanden ist. Nochmals zu sagen, von einer bloß künftig sich auch an uns also beweisenden Kraft Gottes ist hier durchaus nicht die Rede; Alle, die hier von „einst" für uns reden, sind im Irrthum und haben die vorigen Verse noch nicht recht verstanden, wie wir sie ausgelegt[1]). Allerdings wird uns, denn so viel bleibt wahr, zugleich unsre künftige Herrlichkeit, unsre Vollendung schon in Christo vor Augen gestellt und verbürgt, wir sind noch nicht, was Er und wo Er ist; dennoch sind wir durch den Glauben wie durch die berufende Gnade schon wesentlich Ihm als Glieder einverleibt. Wenn auch Rieg. sagt, Christi ganzer Lauf nun vom ersten Herunterfahren bis zur Auffahrt sei uns „ein Erweis von dem, was Gottes Kraft thun kann, und eine Abbildung von dem, was sie auch an unserm Fleisch thun kann und will" — so ist das einmal nach der Weise der Flachen gesagt. Freilich zuerst, unserm Glauben vorgehalten, auch das, aber sofort sollen wir mehr als beweisende Analogie oder Abbildung darin erkennen, wie Kap. 2. lehren wird. „Gottes Wirkung in den Gläubigen ist eine Lebendigmachung, begründet in der Auferweckung Christi" — so sagt v. Meyer viel richtiger. Auch Rieg. hat das wohl verstanden und vorher ausgedrückt, doch sagt er davon wieder ungenau: „Diese Gotteskraft und ihre Wirkung ist freilich an uns noch verborgen, mit unsern Schwachheiten verdeckt, hinter dem Vorhang des Fleisches noch nicht so völlig zu beurtheilen, aber an Chr. Jesu ist sie schon zum Sieg ausgeführt." Denn sie ist eben bei uns noch nicht ausgeführt, weil es durch den allmählich erstarkenden Glauben gehen muß, das ist und bleibt der große Unterschied in der Einheit.

Nachdem zuerst ἐγείρας das Wesentliche, Gewaltige der Gotteswirkung mit Einem großen Worte, dem Alles schon Umfassenden, als Erklärung dazu gestellt hat, geht der Ap. aus dem Partic. gleich wieder in's

---

es den übrigen Verbis im Satze der Form nach nicht ganz entspricht, stände doch sehr wohl das zusammenfassende Vollbracht so voran, ehe dann die Explikation in die beschreibende Form übergeht.

1) Grotius: Mirari non debemus, tantam vim potentiae Deum in nobis *exserturum*, quum talem jam exseruerit in Christo. Deus oculis humanis, quantum posset, in Christo, capite et duce nostro, *ostendit.* Illud futurum potentiae documentum huic jam exhibito respondebit. Das ist eben die falsche Auslegung, auch von κατά.

Verb. ἐκάθισε (trans. wie 1 Kor. 6, 4.) — was keineswegs ein zu reducirender, ungenauer Konstruktionswechsel ist, sondern eine wohlbedachte Feinheit, das geschehene ἐνήργησεν oder ἐνήργηκεν stark noch einmal hervorzuheben, die Vollendungs-Ruhe des also Gesetzten und Sitzenden vorzuführen [1]). Auch B.-Crus. bemerkt: „absichtlich, damit der Gedanke recht hervorgehoben werde" — nehmlich Beides, daß Gott es gethan [2]), und daß er's vollbracht hat. Weit über Alles, was in Schöpfung und Regierung sonst Gottes Allmacht wirkt, gehet diese den Sünderheiland, den Gottmenschen vollendende, verklärende, erhöhende Machtwirkung, hier ist insonderheit der „Arm des Herrn" zur mächtigen Erlösung offenbar! Jes. 53, 1. Vom Sitzen zur Rechten (wie schon vor Kaiphas der Herr selbst aus Ps. 110. nahm) wollen wir nicht erst besonders reden: das Bild bei der Sache ist bekannt, die Sache, der das Bild wesentlich entspricht, wird in unsrer ganzen Erklärung zur Sprache kommen. Das aber ist wohl zu merken und auch in des Ap. Rede hier deutlich, daß, obwohl er den Uebergang ἐγείρας noch von der Vollendung ἐκάθισε scheidet, ganz eigentlich doch die Auferweckung und Setzung in das Himmlische (bei Christo wie bei uns Kap. 2, 6.) nur Eine, zusammengehörige ἐνέργεια der Kraft Gottes ist. So redete Christus nach dem Ev. Joh. in seinen letzten Reden schon als von Beidem zusammen, so war das erste Wort des Auferstandnen an Maria sein ἀναβαίνω. Theis um der Jünger willen, theils für sich selbst in einem sogleich anhebenden, kurzen Uebergange der Verklärung und letzten Ausgeburt blieb er noch die vierzig Tage. Das apostolische Wort nimmt dann auch von Pfingsten an (Apostg. 2, 32. 33.) Beides in Eins, und zwar gewöhnlich so, daß die Auferstehung als Wendepunkt, die Himmelfahrt mit einschließend, vortritt: was die für uns entsprechendste Stellung ist zur allgemeinen Lehre und Mahnung, daher auch hier Kap. 2. der Apostel, nachdem er in Ausnahme von seiner sonstigen Weise gleich höher geführt hat, richtig dazu wieder einlenkt. Nur der Hebräerbrief, als für die Vollkommenen das Höchste der Lehre und Mahnung reichend, stellt sehr merkwürdig die Sache umgekehrt, redet durchgängig gleich vom zur Rechten sitzenden Hohenpriester und Melchisedek, bis er dies dann am Schluß Kap. 13, 20. 21. in die Auferstehung zurückführt, in das Heraufführen des großen Hirten aus den Todten!

---

1) Also die Lesart καθίσας unnöthige, verderbende Korrektur. Auch ein zweites αὐτόν ist unächt.

2) Womit natürlich die andre Fassung eben so wahr besteht, welche z. B. Hebr. 1, 3. dem Sohn ein selbständiges ἐκάθισε gibt.

Grade dieser Ausdruck nun reicht uns zugleich das tiefere Verständniß für unsre Stelle. Auch Diejenigen irren, welche bei dem am dritten Tage geschehenen leiblichen Auferwecken stehen bleiben. Wahrlich, wenn *unsre* Lebendigmachung, wie bald Kap. 2. sie lehren wird, in der Auferweckung des Hauptes begründet ist, nun so muß ja auch Christus eben dabei schon *als Haupt*, als der Menschheit gliedlich an= und eingefügt etwas *dieser* Lebendigmachung Analoges erlangt und erfahren haben. Die Uebersetzung: welche er gewirkt hat *an* Christo — wenn sie uns nur bei der Belebung des Leibes zu bleiben verführt, ist oberflächlich, denn Gott hat grade so eigentlich *in* Christo gewirkt, wie er in uns wirken will. Ob auch der Syr. schon mit seinem zwischengeschobenen ܥܠ ܦܓܪܗ ܡܫܝܚܐ diese flache Fassung zeigt, doch lehrt uns Hebr. 13, 20. der bedeutsame, bessere Zusatz: „*durch das Blut* des ewigen Testamentes" ein gar anderes Verständniß des viel mehr als den leiblichen Tod hinter sich habenden ἐκ νεκρῶν — woran ja hier unmittelbar Kap. 2, 1. καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς hängt. Beides hat einen realen Zusammenhang in der mystischen, von unsrer Theologie noch wenig beachteten oder aufgehellten Tiefe des Zusammenhanges Christi mit den Kindern des Zornes durch sein *Fleisch*. Man verstehe uns wohl! Wir sagen ja freilich nicht, daß Christus auch todt in Sünden war, aber er hat doch, so weit es eben zu seiner Einpflanzung in die gefallene Menschheit, auf daß dieselbe dann ihm eingepflanzt wäre und würde, nöthig und möglich war, an unserem Fleisch und Blut, damit unsrer Schwachheit participirt, hat auf einem tief innerlichen Wege durch Gottes Kraft und Geist in seinem ganzen Leben, Leiden und Sterben *den* Tod (in tieferem Sinn, als man gewöhnlich versteht), der unsrer Sünde Frucht, Fluch und widerstehende Gewalt war, zum Leben überwunden. Also die eigentliche ἐνέργεια der δύναμις und ἰσχὺς θεοῦ, welche ἐν τῷ Χριστῷ geschehen, fällt in seine ganze Person, der *Anfang* des Auferweckens und Himmlischmachens gehet auch in Ihm viel tiefer zurück, wie uns wieder die ganze nach Jes. 53, 1. folgende Exposition lehren könnte. Sogar der freiwillige *Opfertod* selbst (Hebr. 13. durch das Blut!) gehört zur Auswirkung des Gotteslebens in der Menschheit, im Fleische Christi. Zuerst ist er *unser* geworden, zur Gemeinschaft unsrer Natur (ausgenommen die Sünde), tief zu den *Todten* herabsteigend, zuerst hat ihn so der Vater *dahingebend* uns zum neuen Haupte geschenkt (der Grund und Anfang des ἔδωκε V. 22. hernach!) — und dann, den Tod in Leben, den Fluch in Segen wunderbar wandelnd, in der Erhöhung, welche nur Schluß des Ganzen und Katastrophe des *Sieges* im großen Kampf, in der großen *Arbeit* der Kraft Gottes in unsrem Fleische sein kann, für uns vollendet. So ist dann, wie *Oetinger* sagt: „die Auferstehung Jesu eine wahre

Geburt, da das Himmlische sich emporgeschwungen und das Fleisch Christi doch Fleisch geblieben — und durch diese Auferstehung der Grund zur Wiedergeburt aller Seelen emporgekommen." Welches Alles näher sich ergeben wird, wenn wir an das Abthun und Tödten der Feindschaft Kap. 2, 15. 16. kommen. Die gewöhnliche, bisherige Dogmatik aber, welche noch nicht bis zum Hebräerbriefe (der ja für deuterokanonisch und unapostolisch gelten muß!) gekommen ist, und von den Irrthümern mancher ketzerischen Lehre, die unbefriedigt wieder einseitig in die Menschheit Jesu dringt, auf die Spur der noch verkannten Wahrheit gebracht werden sollte — diese kann den Zusammenhang, in welchen überall und namentlich hier Kap. 1. und 2. Paulus die (vermeintlich nur leibliche) Auferweckung Jesu mit unserm geistlichen Lebendigwerden bringt, nicht eigentlich verstehen [1]). So viel nur wollten wir andeuten; Ausführung aber würde sehr weit führen, und die Exegese hat ja nur sedem doctrinae zu zeigen im Wort, nicht systematisch weiter zu entwickeln.

Ist es doch auch bei dem Ap. nur Ein winkender Blick, den er in die Tiefen dieser Gotteswirkung zurück wirft mit ἐγείρας ἐκ νεκρῶν — sogleich bleibt er (weil wir das erworbene, nun vorgehaltene Heil, den großen Sieg der Kraft zur Herrlichkeit besser verstehen können und sollen, als die verborgenen Wege vorher, weil er die erleuchteten Augen auf das Ziel hinweisen will) bei der Erhöhung. Dies ὑπερύψωσε (mit der verwandten, in Vergleichung lehrreichen Stelle Phil. 2. zu reden) ist eine Erhöhung: über Tod und Grab, d. h. Auferstehung — über die Erde und das Irdische, d. h. Himmelfahrt — endlich über alle Himmel auch und alles Himmlische, d. h. zur Rechten Gottes! Doch sind darum nicht etwa τὰ ἐπουράνια supercoelestia (was mit Kap. 6, 12. übel stimmen würde), sondern, wie wir schon zu V. 3. erörtert, die himmlischen Regionen überhaupt mit Bezug auf himmlisches Gut, himmlische Kraft und Herrlichkeit als dabei zu denken. Denn freilich, mit Absicht sagt der Ap. nicht schlechtweg ἐν τοῖς οὐρανοῖς (wie Lachm. liest), das ist anzuerkennen, aus Kap. 1, 3. und 2, 6. klar; in der letzteren Stelle wird offenbar dann mehr noch der Mitbegriff des „himmlischen Wesens" hervorgekehrt. (Matthies: „mit dem Oertlichen wird zugleich der Inbegriff alles Himmlischen verbunden.") Lesen wir nun aber bei Harl. nach dem Zugeständniß, daß das Wort zunächst Räumliches bezeichne, die Behauptung: „daß der Raum des Himmels nur zur Bezeichnung des status coelestis diene," ja

1) Wir meinen vornehmlich die konsequent lutherische Dogmatik, indem allerdings auf reformirter Seite die mystisch wirkende Mittheilung der heiligen (geheiligten) Menschheit des Herrn an uns etwas mehr zum Rechte kommt, obwohl auch noch nicht genug.

will derselbe sogar diese „einfache und mit Nothwendigkeit sich aufdrängende Wahrnehmung" sehr vornehm gegen „dogmatische Beschränktheit," welche noch, abgeschmackten Rabbinen gleich „die Vorstellung der Oertlichkeit festhalte," geltend machen — so bedauern wir abermals gegen idealistische Beschränktheit jetziger Theologie protestiren zu müssen. Ja wir bekennen es auf die Gefahr hin, den Rabbinen beigezählt zu werden, daß wir mit klarstem Denken, uns keiner andern Beschränkung als durch Gottes klares Wort und das innerlichst durchdachte Wesen der Dinge selbst bewußt, das certum ποῦ des Himmels, ja des Thrones Gottes in ihm, auf den Christus erhöhet ist, „hartnäckig" festhalten. Wir werden auf die schönen Bemerkungen Tholuck's in der Bergpredigt verwiesen. Da finden wir, was freilich fast alle Welt jetzt in der sich bei lebendigem Leibe selbst secirenden Weise sagt: „Den Aether zum Wohnsitz der Gottheit zu machen, gehöre (schon von den Heiden her) zu der unwillkührlichen, in aller Menschen Bewußtsein begründeten — Symbolik." Obendrein wird behauptet, schon im A. T. werde diese Bezeichnung auch wieder als eine symbolische aufgehoben — was wir nun gar nicht finden; denn wenn sonst zugleich Gottes Allgegenwart behauptet wird, so ist das doch keine Instanz gegen die Realität der vom A. T. her durch die ganze Schrift bis in Hebräerbr. und Apokalypse reichenden, sehr deutlichen Erklärungen über eine besondre Stätte seiner Herrlichkeit und Offenbarung, die zunächst im weiteren Begriff als Himmel eben so real räumlich ist als die entgegenstehende Erde, sodann als Thron, Herrlichkeit, Rechte Gottes wirklich das Höchste und Innerste der Himmel. (Jer. 17, 12. כִּסֵּא כָבוֹד מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן.) In Jes. 66, 1. finden wir auch vielmehr Bestätigung statt Aufhebung. Leider sind Alle jetzt gar tief in dem Scheine des die Räumlichkeit und Leibhaftigkeit der ἐπουράνια wegdenkenden, selbst aber durch das tiefste Denken zu widerlegenden Spiritualismus befangen, trotz dem, was ihr lebendigstes Gefühl immer wieder „unwillkührlich" sagt. Auch der liebe Passav. findet im Schriftwort eine „menschliche Weise, das Unsägliche den Menschen zu sagen" — während wir es allein wahrhaft göttlich finden, daß der Gott der Herrlichkeit, wie er seinem Weltbau vermuthlich eine Centralsonne gegeben haben soll, noch viel gewisser für seine Kreaturen, die doch sämmtlich irgendwo sind, auch irgendwo selbst als die rechte Centralsonne der Anbetung wohnen und thronen will[1]). Passav. citirt dann ebenfalls Tholuck, lenkt aber doch besser

1) Die Stimme Hesek. 3, 12. ruft: Gelobet sei die Herrlichkeit des Herrn aus ihrem Ort (מִמְּקוֹמוֹ) — was wir nicht mit v. Meyer's Note verstehen, sondern umgekehrt nach Mich. 1, 3. Sach. 2, 13.

ein mit der wirklich schon entscheidenden Bemerkung: daß der Zug aller Betenden gen Himmel „wohl nicht ohne tiefere Begründung zugleich in der höheren, verborgenen Welt unseres Gottes sein werde." Ja wohl! „Was sonst dem eigenen, flüchtigen Geiste so leicht entrinnt," nehmlich wenn er halb zu denken anfängt und nicht ganz in das Wort der Offenbarung hineingeht — „die Sprache der Wahrheit wird uns nicht täuschen, des Tempels Vorhof führt uns doch in den Himmel hinein." Und zwar thut sie das jetzt schon! Wer heißt uns denn bei dem „Himmel" der heil. Schrift nur an den Vorhof und Vorhang statt des Tempels, nur an den „Aether" denken? Weiß nicht eben die Schrift von Himmeln und von einem höchsten? Freilich, von einer Beschränkung oder Gebundenheit Gottes, von einer solchen Räumlichkeit seines Wohnortes, daß ihm dann (wie Augustin sagt!) die Vögel beneidenswerth näher wären — redet nur die Thorheit. Aber so lange und so gewiß wir selbst irgendwohin und doch zu Gott zu kommen hoffen, mehr noch, so lange der erhöhete Christus in seiner Verklärung doch wahrhaftiger Mensch bleibt, das im Himmel seiende, dereinst vom Himmel wiederkommende Haupt seines Leibes auf Erden — so gewiß und so lange protestiren wir gegen jedes Zerdenken seines Himmelsthrones und Verlegen desselben in die bloß unräumliche, unleibhaftige Geisteswelt. (Die es überhaupt so gar nicht gibt noch geben kann! Denn wo Kreatur ist, da ist Raum und Zeit, Christus aber ist der Verbindende zwischen Gott und Kreatur.) Wäre für Gott — wir reden thöricht — nicht eine Höhe von Anfang, ein Thron der Herrlichkeit gewesen: bei der Himmelfahrt Christi müßte so etwas für Christum und seine Gemeinde geworden sein. Stephanus hat Ihn nicht in Vision gesehen, wie Daniel. So wenig unleiblich (also auch nicht unräumlich, obwohl zugleich als Gott und in Gott nach der Kraft allgegenwärtig) existirt jetzt der in das Himmlische versetzte und gesetzte Christus, daß er vielmehr erst von nun an sich recht eigentlich einen Leib anbildet in der Gemeinde, wie wir weiter lesen werden[1]).

---

1) Vergl. zu allem hier Gesagten Beck's Lehrwissensch. I. 599—605. vom Tragen des Todes und Fluches (nur, wie uns dünkt, noch zu eng auf passio extrema bezogen), dann besser 605 ff. von der Entwickelung des neuen Lebens in Christo, endlich 613 ff. von der Herrlichkeit ganz, wie wir es meinen. Die göttliche Thronesherrlichkeit heißt da die Centralsphäre der himmlischen Lebensherrlichkeit überhaupt (welches Centrum natürlich ringsum als Höhe gilt, wie das entgegengesetzte als Tiefe), sodann wird streng biblisch, der Logik des Wortes der Wahrheit gemäß, eben so wohl die Entschränkung als die dennoch bleibende Leibhaftigkeit gesetzt.

V. 21. Hoch über alles Fürstenthum und Gewalt und Macht und Herrschaft, und allen Namen der genannt wird (werden mag),[a] nicht allein in diesem Zeitlauf, sondern auch in dem zukünftigen.

Parenthese wäre hier wieder übel angebracht, denn der Ap. entwickelt und schildert (eben so streng begrifflich als in rhetorischem, ja hymnischem Ausdruck), nachdem er zuerst die Erhöhung selbst festgestellt, nun ferner: die in ihr liegende, aus ihr folgende Oberherrschaft des Erhöheten, und zwar wie er nach zwiefachem Sinne das Haupt sei, nicht nur zunächst im Reiche der Macht (über Alles), sondern insonderheit im Reiche der Gnade, des die durch Sünde Todten auf Erden wieder lebendigmachenden Geistes, in der Gemeinde. So ist nicht bloß V. 21. 22. (bis πόδας αὐτοῦ), wie man gewöhnlich sagt, sondern auch noch das ἔδωκε κεφαλὴν τῇ ἐκκλησίᾳ (worin ja das ὑπὲρ πάντα noch einmal eingeschlossen wiederkehrt), eine vollständige Exposition von V. 20. Denn im ἐγείρας ἐκ νεκρῶν lag schon angedeutet der begründende Anfang dieses engeren, gliedlichen Zusammenhanges mit der zu erlösenden Menschheit. Was der gen Himmel Fahrende Matth. 28, 18. erhaben allgemein von aller Gewalt im Himmel und auf Erden sprach, wird nun im apostolischen Worte durch Offenbarung des Geistes näher gedeutet.

Sehr unnütz ebenfalls würde man zu ὑπεράνω erst etwas einschalten wie ὥστε βασιλεύειν αὐτόν — die heilige Rede braucht solche sich verstehende Zwischengedanken, die ihren Flug nur matt machen, gar nicht erst. Der Ap. verbindet Alles gleich unmittelbar mit ἐκάθισεν, und indem er sagen will, was „zur Rechten Gottes"[1]) heiße auch noch in dem Himmlischen, kann er nur ein überschwängliches ὑπεράνω gebrauchen. Mag dasselbe sonst (auch in LXX.) ohne solche Emphasis vorkommen, hier entspricht es dem ὑπερυψοῦν Phil. 2. und Olsh. erklärt es mit Unrecht für nicht von ὑπέρ verschieden. Grade Kap. 4, 10. steht es deutlich wieder so stark im Kontraste zum ὑποκάτω der untersten Tiefe; auch Hebr. 9, 5. bezeichnet es mit Nachdruck das höchste, geheimnißvollste Aufsteigen der Symbolik des Heiligthums noch über die Lade, zum von Cherubim der Herrlichkeit beschatteten Gnadenstuhl und Gottesthron. Wenn Harl. mit Matth. die Bemerkung theilt, daß die Komposition zunächst nur noch die räumliche Beziehung hervorhebe, dazuthue, so scheint uns auch das nicht genug, indem sowohl ὑπέρ als ἄνω gleichmäßig schon Beides, das

1) Das vereinzelt vorkommende ἐκ δεξιῶν ist eine sehr unpassende Abschwächung für das gewaltige, des Bildes Wahrheit zugleich bezeichnende ἐν δεξιᾷ.

räumliche Hoch und das herrschende Ueber bezeichnet; also doch Verstärkung, am besten zu erläutern durch Hebr. 7, 26. Was nun die folgenden vier Synonyma betrifft, so leugnet wieder Olsh. jede besondre Ordnung des Unterschiedes, mit dem stärksten Ausdruck: „nicht einmal einen Klimax oder Antiklimax könne man mit einiger Sicherheit in den Worten nachweisen.“ Freilich, so scheint es zuerst, um so mehr, da diese selbst wieder verschieden auffaßbaren Nomina auch in den Parallelen einen gewissen Wechsel erfahren; man könnte daher sagen, es sollten eben ὀνόματα ὀνομαζόμενα neben einander sein. Laßt uns jedoch näher zusehen und es wird sich dennoch, wie stets in der Schrift zu erwarten, anders ergeben. Luther hat hier einmal ganz entsprechende Worte gesetzt, und wenn wir wie er das Einzelne fassen (wobei sein gewiß unbefangenes, doch sprachlich scharfes Gefühl schon ein wenig die Richtigkeit verbürgen kann), so haben wir allerdings keinen unmittelbaren, einfachen climax descendens durch alle vier Namen (wie Baumgarten wollte), wohl aber, in zwei Paare getheilt, einen Antiklimax und Klimax nach einander. Nehmlich wenn zunächst ἀρχή und ἐξουσία zusammen genommen wird, so ist doch klar, daß im Ersten das Höhere liegt, die eigentlichst regierende Oberherrschaft, so daß ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς an sich schon den stärksten Gedanken ausdrückt. Nun gehört zwar wieder ἐξουσία ganz eng explicirend dazu, insofern eben alle ἄρχοντες Gewalt haben und vermöge dieser Gewalt herrschen [1]), wie hernach Kap. 2, 2. zu sehen; allein die ἐξουσία kann doch ferner als Ausfluß und Uebertragung einem untergeordneten Beamten, der selbst nicht grade herrscht, zukommen, also (wie Röm. 13.) alle bestehenden Gewalten, mit einer Gewalt bekleideten Personen überhaupt zusammenfassen. Das erste Paar ist also deutlich, das zweite steigt in zurückführender Ordnung wieder auf. Daß δύναμις zunächst anknüpfend fast s. v. a. ἐξουσία ist, wird wohl Niemand leugnen; wir finden aber dazu, daß es noch allgemeiner gilt, wie unser „Macht“ im Unterschiede von Gewalt [2]), ja gleichsam schon übergehet in das Unpersönliche (πάντα

1) Daher ἐξουσία die übertragene Herrschaft auch an sich bezeichnen kann (Matth. 28, 18. doch Joh. 17, 2. schon mit bestimmterem Bezuge) oder die leider faktische (Kol. 1, 13. Apostg. 26, 18.) — so wie Beides bei Lucas gesagt werden konnte: Jesus gehöre unter die ἐξουσία Herodis (Kap. 23, 7. jedoch vom sich höher stellenden Pilatus aus!) und er solle der (das oberste Recht habenden) ἀρχή, folglich der darin liegenden ἐξουσία des Landpflegers übergeben werden. (Kap. 20, 20.)

2) Vulg. virtus drückt's am wenigsten aus, dagegen der Syr. wohlgewählt ܚܝܠܐ setzt, denn Meyer's Bemerkung, es beziehe sich (für צָבָא) auf „Heer“ (wie schon Beng. zu 1 Kor. 15, 24.), möchte nicht so gar unstatthaft sein, wie Olsh. meint, sobald man dies nur gebührlich als bloße Mit-Beziehung nimmt.

V. 22.), auch s. v. a. Kraft. (Vgl. Röm. 8, 38. wo es offenbar, von den ἀρχαῖς gesondert und in das Allgemeinere in die Mitte gestellt nach richtiger Lesart, so steht und das δυνήσεται vorbereitet.) Weil aber jetzt für's Erste noch von Persönlichkeiten die Rede ist, mögen die δυνάμεις wohl die mit ἐξουσία bekleideten Schaaren oder Heere der Beamten und Streiter unter den ἀρχαῖς als Engelmacht (oder Erdenmacht) überhaupt anzeigen, und nun wird eben dies wieder aufsteigend zurückgeführt auf darüber gestellte κυριότης, was ja mehr mit ἀρχή parallel: was irgend κύριος ist und heißt. Vergl. 2 Petr. 2, 10. mit Judä 8. wo in letzterer Stelle die geheiligten ἀρχαί, die δόξαι noch über κυριότης treten. Also hiernach ist das zweite Paar wohl in umkehrender Ordnung dem ersten verwandt, insofern der Herr an und unter sich Macht hat, wie der Herrscher Gewalt; doch insofern das erste Paar die höheren, stärkeren Ausdrücke gibt (da ja mehr als ein κύριος mit ἐξουσία selbst wieder unter Einer ἀρχή sein kann), ist wirklich zugleich in den zwei Gliedern ein climax descendens. Sehen wir hierauf die einschlagenden Parallelen an, so steht für's Erste 1 Kor. 15, 24. dieselbe Absteigung der drei ersten Worte, nur ohne das wieder aufsteigende κυριότης, welches in unsrer Stelle wieder zum ὑπὲρ παντός und πάντα ὑπέταξεν überzuleiten scheint. Sodann Kol. 1, 16.[1]) wird erstlich noch einen Ausdruck höher gegriffen: θρόνοι (wie δόξαι bei Judas) — sodann diesmal (ganz entsprechend) als das Geringere κυριότητες unter- und beigeordnet; es folgt aber ganz richtig wieder ein paralleles zweites Paar (dort als zweites, wie hier das erste): ἀρχαί und ἐξουσίαι, welche Zusammenstellung überhaupt regelmäßig gilt, s. noch Luc. 12, 11. Tit. 3, 1. Endlich haben wir als einfachsten Ausdruck eben Kol. 2, 10. wie Eph. 3, 10. 6, 12. bloß diese Zweiheit, dagegen Petrus 1 Petr. 3, 22. in eigenthümlicher Fassung so herabsteigt, daß er zuvor ausdrücklich die Engel nennt, dann die ihnen zukommenden und angehörigen Gewalten, endlich δυνάμεις wahrscheinlich wirklich mehr im Sinne von „wirkenden Kräften."

Daß wir natürlich vorherrschend an Persönlichkeiten denken sollen (und nicht etwa gleich an „Principien, Kräfte, Faktoren," wie Beck sonst auch einmal richtig redet), daß die abstracta pro concretis gesetzt sind, liegt namentlich in ἀρχή und κυριότης zu Tage. Also, wie fast Alle von Alters her verstanden haben, zunächst, vermöge des Zusammenhanges mit ἐν τοῖς ἐπουρ. die Engel — obgleich dann πάσης und der andere Zusammenhang mit der Alles und überall bewältigenden „Rechten Gottes" eben so deutlich ein Weiteres anzeigt. Stehen doch 1 Petr. 3, 22.

1) Wo die Valentinianer noch θεότητες einschalteten.

und Röm. 8, 38. die „Engel" dabei, freilich eben in letzterer Stelle (man merke!) den sonstigen ἀρχαῖς überhaupt entgegengesetzt; werden doch Eph. 3, 10. ausdrücklich die Fürstenthümer und Gewalten im Himmel genannt. An einen polemischen Seitenblick gegen Engelverehrung denken wir zwar im Kolosserbr. mit Recht, hier aber liegt jede solche Specialität dem allgemeinen Charakter des Br. fern. Vollends daß „auf irgend einen fremden, philosophisch-phantastischen Sprachgebrauch Rücksicht genommen werde" (wie wieder B.-Cruf. will), ist uns bei der Einfachheit des auch anderwärts nachgewiesenen Sprachgebrauches nicht nur keinesweges wahrscheinlich, sondern wir leugnen im Namen der Würde der heil. Schrift jede solche Aufnahme heterogener Elemente. Mag Böhmer die jüdischen Benennungen vergleichen: was ein Ap. schreibt im Geiste für die Gemeinde, kommt nicht irgendwie her von jüdischen Redensarten, obgleich diese ihre zusammenstimmende Wahrheit haben mögen. An die Namen der Sephiren, Aeonen u. dgl. als etwas, wonach wir zu deuten hätten, ist am allerwenigsten zu denken. Die Kabala reicht freilich tief hinauf in der Zeit, viel tiefer als die wohl erst spät genau entwickelte Gnosis, aber in beiden Systemen (wenn auch bei der Kabala nur in der mißverstandenen, entstellten) ist Emanation, Repräsentation des Oberen im Unteren — hier wie in der ganzen Schrift das Gegentheil davon[1]).

Die andre Frage: ob der Ap. auch die bösen Engel und Mächte der Finsterniß einschließe? müssen wir schon wegen seines πάσης bejahen, so wie weil es nothwendig zum Gedanken gehört, daß Christus auch über alle feindliche Gewalt erhaben ist. Dies folgt nicht etwa V. 22. erst ganz neu nach, sondern wird mit einer besondern Beziehung des πάντα (worüber nachher) nur herausgenommen. Kennt doch derselbe Eph.Br. Kap. 6, 12. auch ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας der Finsterniß, womit wieder Kol. 2, 10. 15. 1, 13. zu vergleichen. Auch 1 Kor. 15, 24. sind die Feinde mitgemeint, wie V. 25. sogleich weitergeht; endlich der Br. Judä, nachdem er V. 6. die ursprüngliche, rechte Herrschaft (ἀρχή aus imperium in

1) Von Unterschied und Unterordnung in der Engelwelt weiß die Schrift auch sonst, und die Ausdrücke hier sind im Allgemeinen dafür entscheidend. Indeß, wie wir sie gedeutet, leuchtet zugleich ein, daß nicht etwa δυν. und κυρ. im Unterschiede von ἀρχή und ἐξουσ. wieder besondre Stufen und Arten von Geistern meinen kann. So wenig der Ap. bloß „ausmalen" will, und so wenig Alles, was bei Rabbinen und Kabalisten von der Engelwelt sich findet, bloß „erfunden" sein mag — hier hat es der Ap. gar nicht näher mit dergl. zu thun, es gilt ihm den allgemeinen Gedanken. Wir wollen dem Pseudo-Dionys. seine himmlische Hierarchie, der kathol. Kirche ihre neun Engelchöre lassen und lieber mit Aug. sagen: ego me ista ignorare confiteor — es sei denn, daß uns die Schrift (wie z. B. über Cherub und Seraph) etwas lehre, weil dann ignorare confiteor eine Art Sündenbekenntniß des unterlassenen ἐρευνᾷν würde.

principium übergreifend) abgesprochen hat, rechnet dennoch V. 8. 9. den Satan wenigstens noch unter die auch vom Erzengel nicht verachteten κυριότητας, obwohl freilich nicht mehr δόξας. Der Gedanke an diese höllischen Gewalten entspricht der Auferweckung Christi von den Todten, indem ja darin schon angedeutet, heimlich mitgedacht war sein tiefstes Hinabfahren Kap. 4, 9.

Eben so wenig dürfen wir leugnen, daß in alle Herrschaft und Gewalt die auf Erden befindliche mit eingerechnet sei, denn das versteht sich nicht etwa bloß von selbst, wenn die Geister des Himmels und der Hölle genannt wären [1]), sondern wird in dem die höchste Allgemeinheit stellenden Beisatze sogleich ausdrücklich als die Meinung des Ganzen bestätigt. Denn was Anderes ist nun πᾶν ὄνομα ὀνομαζόμενον als eine solche Erweiterung auf alles Nenn- und Denkbare dieser Art, irgendwie Herrschende oder Mächtige? So entspricht es dem οὔτε τις κτίσις ἑτέρα (Röm. 8, 39.), sogar ganz genau, wie wir zeigen wollen. Im nächsten Zusammenhang freilich ist es wieder (nach Olsh.) jede persönliche Wesenheit, und zwar irgendwie herrschende, wenn man (mit Harl.) den Genusbegriff der vorhergegangenen Abstrakta ergänzt: über jeden Namen nehmlich solchen Charakters. (Mithin soviel als εἴ τις ἑτέρα ἀρχή, insofern ὄνομα Würde oder Ehrenname wie Phil. 2, 9., obwohl Harl. Recht hat, diese Wortbedeutung auch ohne dahin führenden Zusammenhang [2]) zu leugnen.) Indeß dabei zu bleiben, kommt uns doch zu tautologisch und rhetorisch vor, indem dann der Beisatz eigentlich gar nichts Neues zur Steigerung brächte, nur gleichsam Protest dafür einlegte, daß der Ap. nicht alle noch möglichen Ausdrücke und Synonyma für ἀρχή genannt hätte — was fast wunderlich und unwürdig in der so erhabenen Rede lautet. Wir meinen also vielmehr, daß πᾶν ὄνομα schon den Uebergang enthalte auch zum unpersönlichen πάντα, welches folgen soll (wie Luth. trifft: Alles was genannt mag werden); denn ὄνομα hier für persönliche Wesenheit, Person zu urgiren, scheint uns durch das ὀνομάζεσθαι dabei verboten. Dabei wird nun ὄν. ὀνομαζ. immer noch nicht gänzlich gleich mit: omne id quod existit — ὀνομάζεται pro est, reperitur, wie in gewissen Lexx. steht und Rück. wieder Beza's quicquid existit zu Ehren bringen will. Sondern in dem ὀνομάζεσθαι, dem grade mit ὄνομα so stark hervorgehobenen liegt noch etwas, noch mehr als

1) Nur an die ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας auf Erden (Tit. 3, 1.) zu denken (dann wohl gar diese und die zukünftige Welt wunderlich dahin zu deuten), war eine Thorheit jetzt bei Seite gethaner Auslegung.

2) Apostg. 4, 12. wird durch den Zusammenhang wieder ein andrer Nebenbegriff mitgefaßt.

Luthers bloßes: was genannt werden mag. Daß *ὀνομάζειν* freilich nicht colere heißen kann, ist gewiß; aber nachdem der Ap. so eben Geister und Mächte genannt hat, von deren Personen, Macht, Unterordnung und Abstufung wir schon wenig wissen (er selbst wahrscheinlich viel mehr als er zu sagen gut findet) — so liegt ihm sehr nahe, nun auf unsre Unwissenheit, unsern sehr beschränkten Gedankenvorrath und Sprachgebrauch für die *ἀρχὰς* und *δυνάμεις* beider Welten hinzuweisen. Hiernach scheint uns die alte Wahrnehmung wohl berechtigt, welche dies namentlich in der Verweisung auf den zukünftigen Zeit- und Weltlauf gefunden hat [1]. Ihr einziges Unrecht möchte darin liegen, daß sie übersieht, wie auch schon *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* gar manche *ὀνόματα*, vor Gott und Christus offenbar, sich finden, die wir noch nicht kennen und nennen, also dafür zunächst der Gedanke gilt: was man irgend noch sich vorstellen und denken könnte, aber — nicht bezeichnen, aussprechen kann. Was aber die darunter liegende Verheißung angeht: *γνωσόμεθα*, noscemus in altero saeculo, so ist sie ohne Zweifel richtig, denn ein niemals genannter Name wäre ja wirklich kein *ὄνομα*, das *ὀνομαζόμενον* jetzt oder einst, hier oder dort gehört nothwendig dazu. Bengel: Imperia, potestates etc. *sunt* in futuro, sed tamen *nominantur* etiam in seculo hoc: *at ea quoque*, quae in praesenti ne nominantur quidem, sed in futuro demum nobis nomine et re patefient, Christo subjecta sunt. Nur daß wir, wie gesagt, in diese ea quoque zugleich das Unbekannte der Erdenwelt rechnen, weil die Erben des Himmelreichs gewiß dereinst auch alle Geschichte und Physik [2]) des vergangenen Zeitlaufs im Lichte durchschauen, vollkommener als Adam im Anfang jedem Ding, jeder *ἀρχή*, *δύναμις*, *κτίσις* und allen darin gewesenen Gewalten seinen rechten Namen geben werden.

Ueber *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων* ist unnützer Hader, weil dieser, aus dem jüdischen עוֹלָם הַזֶּה und הַבָּא verklärend herübergenommene, tief-

---

1) Theodoret: *προςτέθεικεν, ὅτι καὶ εἴ τινας τούτων ἀγνοοῦμεν, μετὰ δὲ ταῦτα γνωσόμεθα ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ.* Schon Chrys. *ἄρα ἔστι δυνάμεών τινων ὀνόματα ἡμῖν ἄσημα καὶ οὐ γνωριζόμενα.* Grot. quae noscemus in altero saeculo. Bengel: quamvis non omnes nominare possumus. Wesley: We know the king is above all, though we cannot name all the officers of his court. So we know that Christ is above all, though we are not able to name all his subjects. Harl. weiset das ab nur wegen seiner Weise, stets den einen Sinn recht eng festzuhalten.

2) Geschichte: denn es gibt in ihr wirkende Mächte und Potenzen, welche kein Historiograph beachtet, nur Prophetie und Apokalypse zeigen kann. Physik: denn den Engeln entsprechen in engem Zusammenhang regierende Kräfte der Natur, welche sie zu verwalten haben, über die Gott durch Vertreter, Vermittler gebietet. (Hiob 36, 32. richtig verstanden nach v. Meyer's Bibeldeutungen, S. 76. 77.)

sinnige Ausdruck wirklich zwei Beziehungen in sich vereinigt, die bald verschieden heraustreten, bald wie hier vereinigt bleiben können. Daß nicht bloß im Rabbinischen, sondern auch im A. T. schon עוֹלָם wirklich zuweilen „Welt" bedeutet, wie für Pred. 3, 11. sogar Gesen. zugibt, ließe sich weiter erörtern; wir bleiben jedoch, um nicht abzuschweifen, beim N. T. und behaupten, Olsh. leugne mit Unrecht, daß αἰὼν οὗτος und μέλλων auch die irdische und himmlische Welt bezeichne. Denn die Zeit wird hier ja doch als Zeitlauf, als „Ordnung der Dinge" gefaßt, was ist das aber anders, als wie Olsh. selber den Ausdruck gebraucht, eine in sich geschlossene „Weltordnung?" Hat αἰών für sich ohne Zweifel diese Bedeutung (Hebr. 1, 2. 11, 3.), so wird dies auch in die andre Formel sich hinübertragen. Weltperiode, Weltordnung, Weltbestand gehet ganz in einander, da auch die Zeit nur im Raume sich explicirt. Daher sehe man Luc. 20, 35. Hebr. 6, 5. (wo doch gewiß nicht bloß von Zeit die Rede) ja Hebr. 2, 5. abwechselnd τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν. Daß die erneuerte Weltordnung und Periode, welche bis auf Christum zukünftig war, nun zugleich schon innerlich vorhanden ist und als עוֹלָם הַבָּא begonnen hat, ist eine Wahrheit für sich, welche den Unterschied künftiger Offenbarung, voller Aufrichtung nicht aufhebt. Es ist wahr, daß nach Kap. 2, 2. der αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου für die Gläubigen schon zu einem ποτέ geworden, und wiederum hier, daß der αἰὼν οὗτος mit seinen Ordnungen und Namen auch für sie noch vorhanden, die himmlische Weltordnung noch ein μέλλον ist. Also hiernach kann in unsrer Stelle der Ausdruck ganz wohl zugleich (worauf der Zusammenhang führt) für die irdische und himmlische Welt stehen, wie Nösselt, Meyer u. A. es genommen; schon Bengel (nur zu exklusiv): αἰών denotat hic non tempus, sed *systema* rerum et operum suo tempore revelatum et permanens. Aehnlich Matth. und am deutlichsten Rück. von der „bis jetzt in die Erfahrung und Kenntniß eingetretenen Weltverfassung" einerseits, der „im Himmel zu erlebenden Welteinrichtung" anderseits. Für diesen Sinn unsrer Stelle spricht klar Kol. 1, 16. das ganz parallele: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, hier ὀνομαζόμενα καὶ ἀνωνόμαστα. Anderseits aber hat Harl. eben so Recht, wenn er die Bedeutung des Ausdrucks für jetzt und künftig, d. h. zusammen immerdar geltend macht (wie auch wir Matth. 12, 32. auslegend anerkannt haben), denn auch diese Beziehung haftet ihm zugleich an, weil ja die Himmelswelt unsre zukünftige, oder die zukünftig zu offenbarende die himmlische ist, und hiefür gibt wieder Röm. 8, 38. οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα die Parallele. Nun streite, wer Lust hat, und keinen biblischen Vollbegriff mehrfacher Beziehungen gelten lassen will.

V. 22. Und hat Alles unterworfen unter seine Füße, und hat (eben) Ihn gegeben als Haupt über Alles der **Gemeinde.**

Dies πάντα gibt nun zunächst nach πάσης und παντός nochmals eine Zusammenfassung alles Bisherigen, aber mit neu hervortretendem, ergänzendem Gedanken darin, so wie zugleich, um dadurch in den großen Fortschritt und Gegensatz des ἔδωκε hinüberzuleiten. Zwar kann man mit Olsh. sagen: „es verstehe sich von selbst, daß, wenn das Größere, Herrschende Christo unterworfen ist, noch mehr das Geringere es sein muß" — dennoch thut es Noth für unseren Glauben, der es nicht siehet, von der Hoheit und Herrschaft Jesu Christi recht vollständig, ausführlich, alle Ausnahme abschneidend zu reden und zeugen. Darum thut es der Ap., und bezieht sich nun, wie vorhin schon auf den 110ten, so jetzt auf diesen und den 8ten Psalm zusammen. Diese beiden Weissagungen auf Christum ergänzen einander: theils indem Ps. 110, 1. mit seinem „zum Schemel der Füße Machen" von den Feinden (im Bilde der alten Kriegssitte Jos. 10, 24.), dagegen Ps. 8, 7. vornehmlich von der überschwänglich wiedergegebenen Herrschaft des Bildes Gottes über die Kreatur (nach 1 Mos. 1, 28.) redet [1]) — theils indem jener Psalm ausdrücklich die Gottheit des Herrn zur Rechten des Herrn (welche ja Jesus gegen die Pharisäer daraus bewies) hervorhebt, dieser aber von der Menschheit des andern Adam ausgehend eigentlich die Wiedererhöhung des Menschen in Ihm verkündigt. Nichts ist nun passender für unsre Stelle als diese Zusammenfassung, vielmehr dieser Uebergang, indem der Ap., wiewohl man aus allem Bisherigen den zur „Rechten Gottes" gehörigen, korrelaten Satz aus Ps. 110. erwarten möchte, dafür das Allgemeinere aus Ps. 8. substituirt; denn er will ja schon hinüberleiten zur Aneignung des Erhöheten an die in Ihm neu geschaffene Menschheit. Für die Auslegung übrigens des 8. Psalmes von Christo (wie Paulus nicht nur an mehreren Orten, auch 1 Kor. 15, 27. Hebr. 2, 6. — sondern der Herr selbst Matth. 21, 16. citirt) bedarf es keiner „mystischen" Auslegung, denn der Psalm selbst ist klar trotz der jetzigen Exegese, die das nicht sehen kann. V. 5. ist einfältig in biblischem System und Sprachgebrauch nur von der großen, erlösenden Heimsuchung, V. 6. unmöglich von dem Adamskind an sich, schon außer Christo zu verstehen. Die ausdrücklich mich mit Widerlegung ehrende Umbreit'sche Deutung (Stud. u. Krit. 1838, 3.) muß ich noch heute als eine für Alle, die ganz im Schriftsystem denken

1) Doch auch Ps. 8, 3. nicht ohne Bezug auf die Feinde!

und reden von des Menschen Hoheit und Niedrigkeit, unmögliche ansehen [1]), obgleich dies Niemanden anbewiesen werden kann, so wie die so gar entscheidende Abweisung tieferen Sinnes als einen Mangel an Anerkennung des Inspirationswunders in der Schrift. Mit Harl. (und sehr Vielen) den Psalm dadurch mittelbar für Christum zu gewinnen, daß ja nach Röm. 5, 14. Adam der Typus des Zukünftigen sei — gehet eben nicht an, weil der Ps. grade nicht von Adams Herrlichkeit redet, sondern von einer wunderbaren (schon V. 2. 3. gepriesenen) Wiederherstellung des armen, gefallenen אֱנוֹשׁ auf einem Wege, der kein andrer sein kann als der jetzt an und in Christus offenbar gewordne. Vollends wenn Grot. wahrhaft seltsam sagt: Vide quantum secundus Adamus priori praestet: huic subjecta pecora et armenta, illi angelorum exercitus — nun so weisen wir bloß darauf hin, daß auch Ps. 8, 7. einfach lautet: Alles hast du unter seine Füße gethan! Soll aber dies כֹּל mit מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ nicht auch die V. 4. genannten himmlischen Gotteswerke begreifen, weil — wie Umbreit sagt, dort Finger und hier Hände gesagt sei: so soll das freilich nur eine wie scherzende Abfertigung „im Sinne und Geiste" des allzugenauen Auslegers (R. Stier) sein, aber wir lassen uns nun einmal so nicht abweisen und bleiben bei dem Ernste der apostolischen Beweisführung, die an zwei Stellen (Kor. u. Hebr.) so großes Gewicht auf dies „Alles" im Psalme legt, die wir unmöglich als bloße „Benutzung" beseitigen können. Eben so wenig als mit Hengstenberg sagen: „wiefern der Mensch jene Herrlichkeit noch besitze — darauf nehme der Sänger keine Rücksicht!" Derselbe, der doch אֱנוֹשׁ und תִּפְקְדֶנּוּ gesagt hat!! [2]) Wobei uns auch durchaus nicht irret, daß der Ps. dann

---

1) Denn wenn David von dem damals, wohl gar eben in der Bußerniedrigung sich wieder so hoch schon fühlenden „Menschen in der Ebenbildlichkeit des göttlichen Wesens" ohne Weiteres reden soll — dann stände dieser Psalm einzig da im ganzen A. T., aus welchem einen ähnlichen Preis des Menschen zu finden wir getrost auffordern! Jes. 2, 22. ist etwas ganz Anderes.

2) Weiland Hamann, der jetzt zu Ehren Gekommene, den Gottes Geist seiner ganzen Zeit gegenüber gelehrt und fest gemacht hatte, schrieb auf Anlaß einer Zollikofer'schen Predigt über den Psalm —: „weil man von keinem einzigen Menschen, auch nicht vom ganzen menschlichen Geschlechte sagen kann, im strengsten und eigentlichsten Verstande, daß ihm die ganze Natur unterworfen gewesen sei, als von dem einzigen Individuo und Ideal, worauf ein gewisser Lehrer der Heiden diese prophetische Stelle gedeutet. — Ist in diesem Falle vom Menschen überhaupt die Rede, so verliere ich fast allen Sinn und Zusammenhang; weil ich gar nicht begreifen kann, daß unserer Natur dadurch Leid geschehen, daß selbige etwas geringer als der Engel oder Götter ihre gerathen, und daß der höchste Gott diesen geringen Abbruch oder eines Sterblichen Murren darüber gut gefunden hätte mit Majestät zu krönen." Siehe Hamann's Werke von Roth, VII, 284. 285.

V. 8. 9. nach dem Alles noch sonderlich die Thiere, Vögel und Fische hervorhebt, weil dies theils ein ganz hergehöriger Ausdruck für die in der großen Restitution mit enthaltene Wiederherstellung des verlorenen adamischen Herrschens — theils endlich (warum denn nicht?) ein Bild und Typus ist für den Gehorsam aller Heere und Heerden ganz anderer Art noch, die dem großen Hirten und Herrscher unterthan sein werden.

Theodoret hat also ganz Recht: καὶ τὴν προφητικὴν ἐπήγαγε μαρτυρίαν. Darin aber nicht, daß dies die einzige Ursach des übrigens tautologischen Zusatzes wäre; vielmehr ist, was dies πάντα ὑπέταξεν jetzt mit Schriftwort näher ausdrückt, noch im Gedankengange des Ap. neu und nöthig, nehmlich in zwiefacher Hinsicht. Einmal, wie wir schon sagten, hebt dies πάντα nun erst die Mitbeziehung auf die unpersönliche Kreatur (durch Erinnerung an Ps. 8.) deutlich hervor, nachdem bisher mehr von herrschenden, irgend eine Macht habenden Personen geredet schien. Sodann aber hat dies ὑπέταξεν (korrelat mit ὑπεράνω) noch durch die zugleich gefaßte Erinnerung an Ps. 110. einen speciellen Bezug auf alles Feindselige. Schon Olsh. ahnt hiebei den vermittelnden Gedanken: daß das Widerstrebende, durch Uebermacht Niedergehaltene und die bewußtlose Schöpfung ja nach Phil. 3, 21. auf Einer Linie stehe, zusammengehöre. Wir scheuen uns nicht, stärker und deutlicher noch zu sagen: die „Feinde und Rachgierigen" müssen zuletzt, wenn sie nicht wie die Schafe folgen wollen, doch wie die Ochsen und wilden Thiere bezwungen sein, ja still gemacht (Ps. 8, 3. לְהַשְׁבִּית) wie der Stein unter'm Fuße liegen. Dies ist am Ende der abschließende Hauptgedanke (wie B.-Crus. richtig sieht), der ganze Satz auch an diesem Orte recht eigentlich die Verkündigung des endlichen Sieges über alle widerstrebende Gewalt, ganz wie 1 Kor. 15, 24 ff. (Welche Stelle daher Passav. sehr treffend hier dazu nimmt.) In diesem Zeitlauf sehen wir noch nicht, daß Ihm Alles unterthan sei, aber in der zukünftigen Welt wird es vollendet sein. Hebr. 2, 5—8. Hieher gehört das „Bis" aus Ps. 110., denn auch das ὑποτάσσεσθαι, wiewohl in Gottes Rath und im Grunde schon ein ὑπέταξε, wird nach V. 10. in seinen Zeiten zu Stande gebracht. Der letzte Feind ist der „Tod" in den Menschen, in der irdischen Kreatur und Natur um des Menschen willen, der jetzt durch das σῶμα ταπεινώσεως mit der ματαιότης und φθορά der κτίσις zusammenhängt (Phil. 3, 21. Röm. 8, 23.) — endlich in dem Allen derjenige, der des Todes Gewalt hat in jedem Sinn. Bis dahin interimistisch bestehen die ἀρχαί, ἐξουσίαι u. s. w. — am Schluß aber ist das ἀνακεφαλαιώσασθαι vollbracht, und wir sehen jetzt nachträglich, daß dort V. 10. die Mitbeziehung auf κεφαλή ganz richtig war.

Nun meint man, es könne nichts Anderes, Höheres mehr folgen — aber weit gefehlt! Dies Erhöhen Christi zum Haupt über Alles im Sinne der Oberherrschaft — es war nur gleichsam Vordersatz und Unterlage für den eigentlichen, unendlich mehr noch bringenden Gedanken, der in plötzlicher Wendung nun erst kommt! Schon das ist wahr, was Pass. ausdrückt: „Früher (V. 10.) hatte P. den Sohn Gottes als Haupt über Alles nach Gottes ewigem Vorsatz verkündigt, nun zeiget er diesen Rath Gottes zur That geworden, in der Zeit." Aber wie denn? Durch die bloße Machtherrschaft noch nicht! Nun gilt es erst die Stellung der diesem Haupte leiblich, gliedlich verbundenen Gemeinde in der großen Oekonomie und Anakephaläose; man mag wohl wieder denken, als ob fortgefahren würde: οὐ μόνον δὲ ταῦτα πάντα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἔδωκε —. Da stehen wir vor diesem großen Wort! Das ist nach aller Macht und Majestät ein Wort der Gnade, des Herabsteigens von der Höhe und Herrschaft: Und diesen so Erhöheten hat der Vater der aus den erlösten Sündern verordneten Gemeinde zu eigen geschenkt! Sollte dies ἔδωκε (wie Beza aufgebracht hat) nach dem hebr. נָתַן ein bloßes κατέστησε, ἔθηκε sein, warum setzte dann der Ap. nicht wieder so etwas? Rück. und B.-Crus. lassen mit Recht wegen des Dativs τῇ ἐκκλησίᾳ das διδόναι in seinem gewöhnlichen Sinn, ja Rück. versteht auch richtig, daß das neu vorangestellte αὐτόν seine Emphasis habe: und Ihn nun, eben diesen so hoch Gesetzten![1]) Dies himmlische Haupt ist der Gemeinde auf Erden gegeben, so kommt nun Himmel und Erde unter Ein Haupt zusammen; es ist ihr aber im Grunde schon gegeben von da her, daß dieser jetzt Erhöhete zu den Menschen in's Fleisch herniederkam. Ferner ist Christus, wie jetzt sich aufthut, in zweierlei ganz verschiedenem Sinne Haupt, obwohl der eine Sinn, in welchem er Haupt über Alles ist und bleibt, auch der Gemeinde, die ihn sonderlich zum Haupte bekommt, so zu sagen mitgegeben wird. Eben dies in einander geschlungene Verhältniß der Sache ganz im Wort auszuprägen, schlingt nun wieder der Ap. sinnig drängend auch die Darstellung in einander: solche Weise müssen wir durchaus bei ihm lernen, und nur so werden wir hier das auffallend zwischengeschobene ὑπὲρ πάντα recht verstehen, aus dem Grunde der Sache heraus[2]). Wir können uns nicht entschließen damit

---

1) Harl. widerspricht. Olsh. beruft sich dagegen auf Kap. 4, 11. ohne zu bedenken oder verstehen, daß grade dort recht eigentlich seit V. 7. 8. vom Geben die Rede ist, wie wir seiner Zeit auslegen werden.

2) Abhelfen wollte die falsche Lesart supra omnem ecclesiam im text. rec. der Vulg., bei Ambros. u. A. Verwerflich aber sind auch andere Künsteleien, wie des Chrys. Vorschlag: ὑπὲρ πάντα τὰ ἀγαθὰ τοῦτο πεποίηκε, τὸ τὸν υἱὸν δοῦναι κεφα-

zufrieden zu sein, daß nunmehr κεφ. ὑπὲρ πάντα bloß das innerhalb der Gemeinde Geltende sagen soll: er gab ihn der Gemeinde zum Haupt über Alles, d. h. zum summum caput (B.=Crus.) — denn ist das nicht idem per idem, dann ein sehr müßiger Beisatz? Denn mag man es wenden, wie man will: adeo, ut nihil non illi subsit — oder gar mit Olsh. helfen: „die Apostel und Propheten waren auch in gewissem Sinne Häupter der Kirche (?) aber Christus ist κεφ. ὑπὲρ πάντα“ — wir bleiben dabei, dies entweder müßig oder unschicklich zu finden. Um so mehr: als erstens jetzt κεφ. für die Gemeinde gar nicht mehr bloß die Oberherrschaft meint, wie sich zeigen wird; zweitens (wie wir vorhin schon in der Note sagten) ὑπὲρ πάντα durchaus noch Zusammenfassung alles Bishergesagten ist, sehr einfach als diese sich ankündigt. Also wie denn? Allerdings, es ist eine Art gedrängter Rede, aber doch nur so zu verstehen: Denselben, der in einem Sinne Haupt über Alles ist und bleibt, hat Gott nun als Solchen der Gemeinde zum Haupt im engern Sinne gegeben! Will man, so sage man allenfalls, dieser engere Sinn trete erst mit ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα hervor: es ist etwas dran, doch bleibt κεφαλή doppelsinnig in einander geschlungen, als ob es zweimal stände — wie die Sache selbst sich grade so verhält. Und eben das ist die Eigenthümlichkeit der Schriftsprache, gar manchmal so ungewöhnlich sich zu stellen und das tiefere Verständniß zu reizen. Das hat der Syr. fast getroffen: und Ihn, der über Alles ist — eben so Chrys. τὸν ὄντα ὑπὲρ πάντα. Flatt, Harl. und Rück. verwerfen das mit vollem Recht formal als unmöglich, weil dann wenigstens gesagt sein müßte: τὸν ὑπὲρ πάντα — aber warum wieder nicht dem Gedanken Recht geben und zum Rechten helfen? Wir meinen freilich, κεφ. ὑπὲρ πάντα gehöre zusammen, sei Apposition zu αὐτόν — übersetzen aber: als Haupt (bereits) über Alles, und holen dann aus ἔδωκε vorher und σῶμα nachher den vollen, neuen Sinn dazu: dies Haupt über Alles gab er der Gemeinde als ihr besonderes Haupt.

λήν — denn von was für andern und vorigen Gnaden, zu welchen jetzt erst diese käme, war dann die Rede? Total gegen den Zusammenhang, wonach eben in diesem δοῦναι κεφαλήν alles Gute zusammengefaßt ist. Oder mit Baumgarten ὑπὲρ πάντα zu nehmen für μάλιστα πάντων, praecipue, potius quam ceteris. Damit können wir uns nicht befreunden, weil ὑπ. π. hier ja durchaus der ganzen vorigen Rede gemäß, als Korrelat zu πάντα ὑπὸ τοὺς πόδας, als zum ὑπεράνω gehörig stehen muß, die plötzliche Wendung desselben Ausdrucks in andern Sinn undenkbar bleibt. Auch Beng. kann uns nicht bewegen, der es sonst am annehmlichsten darstellt: Ecclesia, super omnia, quorum caput Christus est, potest dicere: Christus est caput *meum*, ego sum corpus ejus. *Τῷ super* contradistinguitur Dativus commodi, *ecclesiae*. Der Gedanke ist sehr wahr, liegt aber nicht so in den Worten, sondern anders. Gut gemerkt ist schon, daß *caput* hier in zweierlei Beziehung wirklich gedacht wird.

Sollte nicht, weil ja (nach Kol. 2, 10.) Christus das Gemeindehaupt zugleich Haupt über Alles bleibt, dies also verbunden, verschlungen werden können? Oder man löse die concise Rede so auf: Ihn gab er zum besondern Haupt (wiewohl zugleich als allgemeines) über Alles. Der Sinn bleibt immer gleich und ich weiß, daß er in der Gemeinde von geistlichen Laien gewöhnlich so verstanden wird. Luther's Randglosse scheint ganz dasselbe zu meinen: „Christus ist ein solch Haupt der Gemeinde, daß er gleichwohl über Alles ein Herr ist, über Teufel, Welt u. s. w." Der Gedanke ist sehr tief und fruchtbar, ja wir meinen, grade von entscheidender Wichtigkeit an diesem Ort; wie Rieg. ihn (ohne sich viel um Wortgenauigkeit zu kümmern) erfaßt hat: „Alle diese empfangene Macht und Herrschaft nun wird allermeist zum Besten der Gemeinde angewendet." Beck: „So daß Christus nun als Heiland die volle Wirksamkeit für die Durchbildung des Heils in der Menschheit zur Disposition hat — die Schöpfungs-Oekonomie mit ihrem ganzen Lebens-Organismus ist als Basis und Wirkungskreis für die Heils-Oekonomie gewonnen und eröffnet."

Denn, wie gesagt, sonderlich ist dies Haupt über Alles nur Haupt seiner Gemeinde. Draußen liegen πάντες und πάντα Ihm zu Füßen, die Engel anbetend mit Freuden, die Feinde zum Schemel gemacht, die Dinge und Kräfte der Welt als Ihm unbewußt unterthänig — aber die Gemeinde ist sein Leib, für sie allein ist er, wie v. Gerl. schön und kurz gesagt hat: „zugleich Beherrscher und zugleich Glied seines Leibes." Die Rede steigt von Wort zu Wort: ἔδωκε — κεφαλήν — σῶμα αὐτοῦ — endlich πλήρωμα, von dessen Steigerung zu reden sein wird! Ἐκκλησία und πάντα — so theilt sich nun das All in zwei Klassen, verbunden und doch geschieden. Welch ein Unterschied unsrer Gemeinschaft mit Ihm vom ἐκάθισεν ὑπεράνω und ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας, denn uns ist Er Haupt des Leibes![1]). Hieher gehört Bengel's: τῷ super *contradistinguitur* Dativus commodi, ecclesiae! Ja wir dürfen und sollen sagen: in Christo, der über Alles ist, wird nun auch die Gemeinde, die in Ihm vollendete Menschheit über Alles erhöhet — und das ist die noch viel überschwänglichere Wahrheit in der oben er-

1) Keine Ahnung davon hat Rückert, wenn er meint, der Ap. beziehe das (sogenannte!) Bild von Haupt und Leib — „vornehmlich auf das Verhältniß zwischen dem Oberherrn und seinen Untergebenen!" Wie kann da Verständniß des Epheserbr. herauskommen? Nicht bloß zu Seinen Füßen, anbetend vor Ihm sind wir, sondern in Ihm und Er in uns. Der besondre Sinn, in welchem jetzt κεφ. für die Gemeinde gilt, ist nicht mehr bloß princeps (1 Kor. 11, 3.), daher Kol. 1, 18. von 2, 10. durch τοῦ σώματος wohl unterschieden wird. Wie die Herrschaft bleibt, aber ein Anderes dazukommt, wird erst Eph. 5, 23—32. im entsprechendsten Nachbilde sich zeigen.

wähnten Deutung, daß über Alles die Gemeinde sagen könne: Christus ist mein. „Der niedrigst gestellte Theil seines Leibes ist doch über alle Dinge" — so dringt Richter in den Reichthum der Herrlichkeit des Berufes und Erbes [1]).

Daß nun in diesem wunderbaren δοῦναι κεφαλήν etwas über die Möglichkeit und Wirklichkeit des irdischen Nachbildes Hinausreichendes liegt, versteht sich. Denn hier ist Christus in voller, selbständiger Persönlichkeit für sich schon da, bedarf nicht erst, um ganz zu werden, des Gemeindeleibes, dem er vielmehr als κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα (merke, wie auch dieser Gedanke durch diesen Beisatz präkavirt erscheint!) erst geschenkt worden — dagegen „das Haupt des Menschen ist nichts für sich, es ist nicht (schon etwas) vor dem Leibe und hat keinen ursächlichen Antheil am Dasein des Leibes," wie Delitzsch erinnert. Ganz wohl gesprochen, aber was derselbe, meist so gründliche und sinnige Schreiber von der Kirche (S. 14. 15.) eben dabei sagt, scheint uns verfehlt. Er meint: mit der Bezeichnung Haupt sei freilich nicht auch ohne Weiteres gesagt, daß alles Leben der Kirche von Christo ausgehe; dieser freilich sehr wahre Satz werde doch nicht hiemit ausgesprochen, denn „nach biblischer Vorstellung gehe nicht vom Haupte das Leben aus, sondern vom Herzen." Auch daran ein wenig Wahrheit, aber wenn nun sehr natürlich Christus unmöglich das Herz der Gemeinde heißen könnte, weil dadurch nicht nur seine Selbständigkeit gefährdet, sondern wirklich zugleich das eigne Leibes- und Herzensleben der Gemeinde wider die Wahrheit geleugnet würde — so heißt er dennoch, wenigstens im Eph.Br. deutlich auch darum das Haupt, weil ihm ein ursächlicher Antheil am Leibe zukommt, weil das wahre Geistesleben dieses Leibes von Ihm als dem Haupte herkommt und ausgeht. Wofür genug sein könnte, einstweilen auf das ἐξ οὗ Kap. 4, 16. zu verweisen, doch schicken wir besser schon hier etwas voran. Das Verhältniß Christi zum Gemeindeleib ist ja nicht dem animalischen Leben (welches freilich im Blutumlauf und Herzen sein Centrum hat) verglichen, sondern dem Geistesleben im Menschen. Also nicht bloß vergleichen sollen wir mit Passavant: „wie vom Herzen aus Ströme des Lebens im Blute sich durch die tausendfältigen Adern und Gefäße in den ganzen Leib ohne Rast ergießen, so ergießet sich Sein göttliches Leben in unzähligen Kräften und Gaben und Gestalten durch die ganze Gemeinde." Sondern, wie Derselbe ja bald näher sagen muß: „mit Einem Geist und Willen" lenkt und erfüllt das Eine Haupt die Glieder und Gelenke des Leibes. Christus war gewissermaßen, so weit man so spre-

1) Den wir nimmermehr an die Philosophie verkaufen wollen um den Preis des Unterganges in „der Natur als dem unendlichen Leibe Gottes!"

chen durfte, in Gethsemane und auf Golgatha das **Herz**, das einverleibte, Alles mitfühlend und neu anregend in sich nehmende Centralorgan der Menschheit, jetzt aber ist unser **neues** zum **Haupte** gewordenes Herz droben ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, πνευματικοῖς, auf daß **unser altes** Herz von daher das neue Geistesleben empfange, gegen welches Alles, was in uns κατὰ σάρκα lebt, sich grade so verhält, wie in der niedern Analogie das animalische Leibesleben gegen den **vom Haupt und Gehirn** her kommenden und wirkenden Menschengeist[1]. Wir wollen hier nicht in jene „Evolution aus dem Haupt in den Leib," welche **Nieuwentyt's** Weltbeschauung lehrte, zurückweisen (schon **Oetinger** fand das noch zu **mechanisch!**) — auch ganz untheosophisch bei der anerkannten Physiologie bleiben. Ist nicht wirklich am Embryo weniger Tage sogleich das Haupt vorherrschend gebildet und erkennbar, ehe der Leib sich organisirt und gliedert, noch ehe das Herz unterschieden werden kann, dann schon im dreijährigen Kinde das Gehirn[2] fast so groß als im erwachsenen Manne? Der ganze „Lebensbaum" des Nervensystems, der **leuchtenden** Fäden, welche viel eigentlicher als die Adern das **Leben** in uns leiten und tragen, das Leben des Lichtes, wurzelt und entspringt (durch **zwölf** Nervenpaare) in dem Gehirn, in welches bei jedem Pulsschlag wenigstens der siebente Theil der gesammten Blutmasse hinaufsteigt, sich das höhere Leben zu holen. In der Mitte des Gehirns finden sich die „Sehehügel," welche die Augen erleuchten, daß all unser Leben nicht ohne Licht als im Tode schlafe. Sehr tief und wahr findet auch **Schubert**[3], wohl ohne dabei an den Eph.Br. zu denken und auslegen zu wollen, in diesem ganzen Verhältniß zwischen Haupt und Leib: „das **Abbild** einer von Oben nach Unten steigenden, das Leibliche erfassenden und bewegenden Liebe, und eines von Unten nach Oben steigenden Sehnens, dessen Werk es ist, die niedere Natur des Sehnenden allmählig in die höhere des Ersehnten zu verwandeln." Gewiß Worte, wie wir sie zur Exegese kaum treffender stellen könnten. Auch **Buddeus**[4], ohne wohl die Sache so genau zu verstehen, schrieb doch schon: In corpore humano capitis eam rationem esse *constat*, ut ex eo spiritus animales in omnia ac singula membra deriventur, quae adeo per huncce influxum, ex capite procedentem, vim omnem atque motum accipiunt.

Hiernach redeten auch die alten Dogmatiker ganz richtig von einem

1) Wenn das Haupt krank ist, so ist gewiß auch das Herz matt (Jes. 1, 5.) — nicht immer umgekehrt.

2) Dessen Zusammenhang sehr auffällig dem zeugenden Samen gleicht!

3) Geschichte der Seele (noch die erste Aufl.) S. 163.

4) Institutt. theol. dogm. lib. 5. cap. 3. §. 4.

influxus nicht bloß moralis des Gemeindehauptes auf seinen Leib, sondern moralis *et physicus*, welchen Christus θεάνθρωπος secundum utramque naturam ausübe, nur daß sie das Letztere nicht tief genug herzuholen verstanden. Genauer spricht Beck davon: „daß Christus, in seiner geistig verklärten Leiblichkeit der wirksame (neue) Lebensgrund der Welt und die ganze Gottheitsfülle leibhaft inne tragend, geisteskräftig aus der Menschenwelt einen Leib sich anbildet, den er von Sich als dem Haupte aus auch in die einzelnen Glieder hinein belebend und entwickelnd in's Geistige ausbildet, ebenfalls bis zur leibhaften Umbildung in die geistige Klarheit seines eigenen Leibes." Oder Delitzsch: „Es ist nicht bloß eine Wirkung des Geistes Christi auf den Geist des Menschen, und nicht bloß eine Wirkung der verklärten Leiblichkeit Christi auf die Leiblichkeit des Menschen, und nicht bloß eine Wirkung der Gottheit durch Vermittlung Christi auf den Menschen und in dem Menschen, sondern es ist Alles zusammen. Alles was Christus nun ist und hat, seine selige Gemeinschaft mit Gott, seinen lebendigmachenden Geist, seinen Leib der Herrlichkeit, das ist und hat er nicht bloß für sich, sondern zur Mittheilung an die Gemeinde, die sein Leib ist. Nicht als der erweiterte Leib Christi (nur) heißt sie so [1]), denn nicht bloß zu dem Leibe Christi steht sie in heilwärtigem Bezuge, sondern zu dem ganzen Christus nach seinem ungetheilten gottmenschlichen Leben." Oder mit dem Apostel zu reden: Gott hat eben Christum ganz wie er nun ist, als κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα der Gemeinde zum gliedlich speciellen Haupte gegeben. Das ist nun also kein „Bild," wie die gemeine Rede geht, sondern die buchstäblichste Realität, deren Abbild vielmehr nur in Haupt und Leib des natürlichen Menschen als auch ein μυστήριον εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν geschaffen ist.

Wir kommen zum Namen und Begriff ἐκκλησία, wovon schon in der Einleitung die Rede war. Auch in den alttestamentlichen Bezeichnungen, welche schon die LXX. meist mit ἐκκλησία (doch auch συναγωγή) gegeben hat, sehen wir deutlich den Einen, gleichen Grundbegriff einer zusammen gerufenen Versammlung oder einer Einheit von Gerufenen, zu etwas Berufenen. Denn קָהָל und עֵדָה sind s. v. a. מִקְרָא, da der Stamm קהל nur mit קוֹל (vergl. καλέω u. s. w.) verwandt sein kann, עֵדָה gewiß für יְעֵדָה von יעד (daher מוֹעֵד Zusammenkunft) stehet. Dasselbe Wort also, womit in Ephesus Apostg. 19, 32. 39. auch noch Lukas wie der dortige Kanzler die bürgerliche Versammlung nennt, wird nun zum geheiligten Namen des neutestamentlichen Volkes des Herrn, stellt

1) Obgleich man auch dafür mit Martin Boos kühn sagen darf: „Christus in unserer Menschheit wohnend ist eben so geschäftig und thätig, als in jener, die er aus Maria annahm."

jedoch zugleich immer noch die Erscheinung dieser „Gemeinde" mitten in die Analogie sonstiger Kommunen, Religions- oder Bürger-Gesellschaften, Versammlungen und Gemeinschaften auf Erden hinein. Das Wort enthält ein zwiefaches Moment: die Einheit oder Zusammenfassung als das nunmehr Gesetzte, die Berufung als das Mittel, wodurch es geworden oder wird, und zunächst auch als die Gränze dieser Einheit, als bestimmenden Charakter der dazu Gehörigen. Petersen: „es ist ἡ ἐκκλησία die durch Berufung, also durch das geistige Mittel des Versammelns entstandene Gemeinde." Darin liegt richtig das Moment, welches erst im N. T. zu seiner vollen Wahrheit hervorbricht, obwohl es bereits im A. T. nicht bloß durch מִקְרָא (wie Pet. meint) vorgebildet war. Auch das ist ganz richtig, daß diese etymologische Deutung im N. T. berücksichtigt werde, wofür allerdings nur an κλῆσις und κλητοί zu erinnern bleibt. Wissen wir nun, welches jetzt Gottes Ruf geworden, so verstehen wir: ἐκκλησία ist die Versammlung oder Einheit der zur Gemeinschaft des Heils in Christo Berufenen [1]). Sogar ein gewisser Bezug auf die Aussonderung von der entweder noch nicht berufenen oder den Ruf abweisenden Welt liegt in dem ἐκ des ἐκκλησία, wie das Wort neu sich ausprägt, hiedurch folglich auf das im Beruf sich bezeugende, darbietende ἐκλέγεσθαι Gottes. Mehr aber nicht! Wenn im herablassenden, anbietenden, die Wahrheit wieder typisch nach der das Wesen vermittelnden Erscheinung benennenden Sprachgebrauche sogar die Glieder der äußern, wirklichen Kirche schon als solche ἐκλεκτοί wie ἅγιοι genannt werden können, dennoch ist die ἐκλογή, die Gott allein kennt, nicht identisch mit ἐκκλησία. Sehr wahr und folgenreich für die sich anbahnende Rektifikation unsrer Lehre von der Kirche wird dies jetzt mehrfach erkannt und hervorgehoben; so auch von Petersen gegen Luther und lutherische Dogmatik, wobei er dann (I, S. 65.) sagt: „Die Kirche ist als Organismus der sich entwickelnden Erlösung eben eine Heilsanstalt — in dem biblischen Sinne, daß sie als Schule des Christenthums die organische Erzieherin für die unvollkommen Gläubigen und nicht wahrhaft Geheiligten ist. Denn so stellt die Schrift die Kirche dar, und würde es nicht durch die evangelische Praxis, welche sich in allen apostolischen Briefen zeigt, deutlich genug gemacht, so kann schon allein Eph. 4, 12—16, und 5, 25—27. dieses zeigen." Wie sich

1) Daß ἐκκλησία noch über die Menschheit auf Erden hinausgehend gemeint sei, wohl gar „alle guten Wesen" umfasse, ist bei Hier. noch geringer Irrthum, bei Neueren (wie Nösselt, Koppe, Rosenm.) in der weitesten Ausdehnung völlige Verkehrtheit. Nur Hebr. 12, 23. steht das Wort noch einmal alttestamentlich und neutestamentlich zugleich, um die Seligen aus Israel vor Christo beizufügen, siehe unsre Auslegung des Briefes.

das mit dem hohen, wahren Namen „Leib Christi" vereinigt, werden wir sehen: es ist eben der werdende, wachsende Leib.

Zuerst im N. T. natürlich tritt „die Gemeinde" als Einheit auf, und Apostg. 2, 47. steht ihr hoher Name zum erstenmale (die Verwirklichung von Matth. 16, 18.) gleich so ganz umfassend, so prophetisch vorausgreifend, daß alles Seligwerden hinfort als Hinzuthun zu der Gemeinde bezeichnet wird. So bleibt die Urversammlung in Jerusalem noch eine Weile die Gemeinde schlechthin: Apostg. 5, 11. 8, 1. 3. wie später noch wenigstens mit Ehrentitel κατ' ἐξοχήν Kap. 18, 22. Dann werden im Uebergange noch einmal erst die Gläubigen durch ganz Judäa, Galiläa und Samaria zusammengefaßt im Singular Kap. 9, 31. (wo wir diese Lesart entschieden vorziehen), worauf es, wie wir in der Einleitung sagten, übergehet in die lokale Bezeichnung der vielen, selbständigen Einzelgemeinden, in deren jeglicher dennoch schon und in ihrer Gesammtheit „die Eine Kirche zur Erscheinung und Darstellung kommt." (Apostg. 13, 1. 14, 23. 16, 5. und so dann weiter.) Dennoch vergißt das N. T. dazwischen keineswegs, immer wieder von der ἐκκλησία im Singular zu reden: Apostg. 20, 28. (1 Kor. 4, 17. vielleicht nicht ohne Bedeutung neben 7, 17.) 1 Kor. 12, 28. 15, 9. (Gal. 1, 13. Phil. 3, 6.) 1 Tim. 3, 5. 15. Im Eph. Br. mit höchster Bedeutung nur dieser allumfassende Singular, dagegen an die Kol. neben ihm auch Kap. 4, 15. 16. vorkommt. Endlich in der Apokalypse, die für die Perioden und Gestalten der äußeren Trennung weissagt, stehet wieder nur ἐκκλησία mit Specialsinn, sogar in der wiederkehrenden Formel Kap. 2, 7. so wie 2, 23. 22, 16. wird die Gesammtheit nur als „die Gemeinden, alle Gemeinden" bezeichnet. Worüber noch Manches zu sagen wäre, das nicht hieher gehört. Auch wollen wir Kürze halber, bei unsrer Exegese zu bleiben, uns noch nicht in die Entwicklung des Unterschiedes zwischen Reich Gottes und Gemeinde (Kap. 5, 5.) einlassen[1]). Also weiter im Texte, der vor uns liegt!

V. 23. Welche da ist sein Leib, die Fülle Dessen, der Alles in Allen (mit sich und für sich) erfüllet.

Bei der ersten Nennung auch gleich die erste, ja die tiefste, Alles bis zum Ziel vom Grund aus umfassende Definition der Gemeinde, nehmlich ihres inneren Wesens; denn was wir vorhin sagten, war nur Worterklärung des die Erscheinung für die Welt bezeichnenden Namens.

1) Obgleich, was z. B. Petersen I, S. 66. 67. gesagt hat, und was man gewöhnlich darüber findet, diese feine und wichtige Frage noch lange nicht erschöpft. Joh. 18, 36. 37. könnte der Ausgangspunkt sein.

Daß ὅστις, wenn es so gesetzt wird, immer deutend oder definirend gilt, ist sicher. Das große Wort Leib haben wir nun fast schon mit erklärt durch alles vom Haupt Gesagte. Der Ap. läßt es nicht etwa tautologisch nachfolgen, sondern theils muß es nun erst jenen im ἔδωκε liegenden besondern Sinn des κεφαλή für die Gemeinde deutlich hervorholen und versiegeln, theils will ja der Ap. von der Gemeinde schreiben, hat auch von Christo nur Alles um ihretwillen gesagt, sein ἥτις ἐστί bleibt mithin eben so nachdrücklich als nöthig. Wir sagen mit Delitzsch: „Unter allen Namen, welche die Kirche führen kann und führt, ist keiner so unendlich tief[1]) und doch so durchsichtig klar, keiner so scharf umgränzt und doch unerschöpflich reich, so leibhaftig und geistlich, äußerlich und innerlich, augenfällig und geheimnißvoll zugleich[2]), als der, daß sie ist der Leib Christi. Es ist nur dieser Name und kein anderer, den die neutestamentliche Gemeinde mit der alttestamentlichen nicht gemein hat und in dem alle ihre Erhabenheit über diese beschlossen ist; Zeit und Ewigkeit, Leiden und Herrlichkeit, Segen und Fluch[3]) liegen für Alle, über die der Name Christi genannt ist, in seinem Schooße, und selber ein Räthsel, welches das Jenseits erst lösen wird, finden alle Räthsel, welche das Diesseits uns aufgibt, in ihm ihre Lösung." Zwar kommt diese erhabene Anschauung auch noch Röm. 12, 5. 1 Kor. 6, 15. 10, 16. 17. 12, 12. 13. 27. bei Paulus vor, so daß man sieht, sie war ihm innerlich gewohnt und auch seiner Lehre sonst geläufig, daß er mit einem „Wisset ihr nicht?" darauf hinweisen konnte; doch nur in unserem Br. (so ganz nicht einmal im parallelen Kolosserbr.) begründet und entwickelt er sie ex professo. Freilich, wie Christus zunächst in sich vollendet und herrlich ist, keiner Gemeinde bedarf (so wenig als Gott einer zu schaffenden Welt) — so hat er auch schon (Phil. 3, 21.) einen eigenen, verklärten Leib; folglich wiederum „nicht in dem Sinne, in welchem der Mensch von sich aussagt, daß er einen Leib habe," ist der Name von der Kirche zu verstehen. Dennoch auch nicht als bloß übergetragenes Bild, sondern als übergetragene Realität. Christus ist nicht bloß caput mysticum, spirituale, sondern caput homogeneum für uns vermöge seiner uns verbrüderten, auch in der Verklärung leibhaftigen Menschheit, aus welcher in die unsre das Leben im Geiste kommt, und die Gemeinde ist eben so menschlich leibhaftig, vermöge der Gemeinschaft mit Seinem Leibe und Geiste, Sein Leib[4]). Bekannt

1) Wie gleich das nur daraus genommene, damit identische πλήρωμα lehren wird!

2) Man denke dabei zurück an unsre Einleitung!

3) Denn siehe 1 Kor. 6, 15. wollen wir deuten; 1 Kor. 11, 29. aber gehört nicht hieher!

4) „Σῶμα auch in den Verbindungen, wo es als lebendiges Ganzes, Organismus

aber wenig erkannt ist Oetinger's erhabener Spruch: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes" — oder wie er anderwärts ausdrückt: „es muß Alles durch Christum σωματικῶς aus Gott extraponirt werden" — „Alles körperlich herausgekehrt, was in Gottes Tiefen verborgen liegt." Merke ferner: nur das Ganze der Gemeinde kann zusammen Christi Leib heißen (1 Kor. 12, 17.), wie auch nur dies Ganze seine Braut, sein und Gottes Haus ist, dagegen „Tempel" mit Bezug auf die Specialität und Lokalität des Vorbildes auch ein paarmal von den Einzelnen gesagt wird. Eben so setzet der Name Leib in seiner Einheit zugleich eine Sonderung und Organisation des Lebens, mehr- und mannigfache Glieder voraus, indem ja grade „das Individuelle gliedlich zu einer Gemeinde gebildet" werden soll. (Nitzsch: „Der Mensch ist wesentlich bestimmt, er selbst und doch Mitglied zu sein. Der Begriff der Gemeinde verliert nicht sondern gewinnt durch die Intensivität der Persönlichkeit aller Glieder.") Endlich ist die Kirche an sich, auch in ihrer höchsten Idealität und Vollendung gedacht, immer nur der Leib, nie selber zugleich das Haupt. Von einer fortgesetzten Menschwerdung des Herrn in seiner Gemeinde redet nur der gefährliche Irrthum durch Theilhaftigkeit am pantheistischen Geheimnisse der Lüge[1]); nicht einmal von Repräsentation des Hauptes darf die Rede sein, denn wiederum nur Christus ist, bleibt und heißt das Haupt dieses Leibes. Gegen den Pabst sagen die Schmalk. Artikel: Sancta enim Christiana sive Catholica ecclesia consistere absque *isto* capite optime potest, et constitisset certe rectius, ac melius cum ea ageretur, nisi diabolus illud caput in medium projecisset et exaltasset (p. 313.). Möhler aber lästerte und leugnete gradezu das wahre Haupt im Himmel, welches auch auf Erden seiner Gemeinde genug und Alles ist, wenn er schrieb: „eine unbeholfene, formlose, zu keiner Gesammtaktion zu vereinigende Masse müßte die Kirche sein — wenn sie kein Haupt hätte! Mit einer sichtbaren Kirche ist ein sichtbares Haupt nothwendig gegeben!" Lassen wir die fahren, und halten uns an den Apostel, welcher der sichtbaren Gemeinde, an die er schrieb, doch nur das unsichtbare Haupt im Himmel als gegeben zueignet.

Und nun zum letzten Satz unseres Kap., der uns lange beschäftigen wird! Voran ist als fest und gewiß zu nehmen, daß τὸ πλήρωμα als parallel neben τὸ σῶμα noch ein zweites Prädikat der Gemeinde, zweiter,

---

gefaßt wird, schließt immer das Bestehen in menschlich leibhafter Realität ein, so auch σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 6. der uns eingeleibte Sündenorganismus." Beck.

1) Deren sich Mancher in guter Meinung schuldig macht, Andre mit wohlbewußter, die heilige Sprache noch mißbrauchender Absichtlichkeit, in evangelischer oder katholischer Farbe.

näher oder neu bestimmender Nominativ des definirenden ἥτις ἐστί sei[1]). Denn: 1) Diese Konstruktion allein ist die natürliche, nächste und einfachste, bietet sich fast als nothwendig an, bis die zwingendsten Gründe dagegen kämen. 2) Nur die mit ἥτις hervortretende Definition des endlich ausgesprochenen ἐκκλησία (wofür man auch schon rhetorisch eine vollere Ausführung erwartet, als das kurze τὸ σῶμα αὐτοῦ) kann als erreichtes Ziel der Beruhigung das Ganze schließen, unmöglich sogleich wieder einem Seitengedanken und Nebensatze weichen. 3) Schließen doch alle drei Kap. des Lehrtheiles eben so mit der Gemeinde, wobei die zwei andern Schlüsse (wie sich zeigen wird) dem ersten völlig sinnverwandt sind: von Gott erfüllt, durchwohnt, durchwirkt, ganz eingenommen. 4) Diese Analogie führt also zugleich auf dasselbe, was wir, die Anordnung recht erkennend, schon vornehmlich im ersten Kapitelschluß erwarten müssen: daß nach Christo wieder zum Vater aufgestiegen werde. Ist die Kraft des Geistes in Christo für uns bereitet und vermittelt, so bleibt als nothwendiger Schlußgedanke nur übrig: daß Christi Leib wiederum vom Alles wirkenden und füllenden Gott durchwirkt und erfüllt ist. Hiemit haben wir nun eigentlich unsere Deutung des πλήρωμα sowohl als des πληρουμένου schon ausgesprochen und könnten einfältig (wie vermuthlich mancher Leser — nicht unseres Buches hier, sondern des biblischen Textes) damit zufrieden sein: die Fülle des Alles erfüllenden Vatergottes. Aber es wird langer Beweis nöthig wegen der, freilich mit Recht nicht so einfältigen Exegeten. Gerne wiederum, damit der Eindruck des gewaltigen Textes lebendig bleibe ohne störendes Beiwerk, beriefen wir uns auf schon von Andern Erörtertes und Ermitteltes — aber das ist leider grade hier nicht vorhanden, wohl aber viel Mißverstand und Verwirrung. Des Auslegers Pflicht ist nun, wie immer, so auch hier: erstens die Tiefe des Wortes aufzudecken durch eigentliches Auslegen, was wir bei dem ersten Gliede der Definition, wo es dies vornehmlich nur gilt, bereits nach Kräften gethan; zweitens die Mißverständnisse desselben wegzuräumen durch Widerlegen, was nun vornehmlich bei dem zweiten Gliede nöthig wird.

Grund legen muß dabei die sprachliche Erörterung, was denn πλήρωμα und πληροῦσθαι (diese beiden hier offenbar so korrelaten Worte, daß die Deutung des einen von der des andern abhängig bleibt) eigentlich heißen können, um so Raum zu machen für die Entscheidung, was sie im hiesigen Zusammenhang heißen. Und zwar gilt es besonders die Form πλήρωμα, da πληρούμενος weniger Schwierigkeit und Mißverstand findet. Wir geben voran die wohl unleugbare, dennoch seltsam hiebei fast

1) Von den auch dies leugnenden Auslegungen, wie sie aus falscher Fassung des Wortes πλήρωμα hergekommen sind, kann erst hernach besonders gesprochen werden.

vergessene sprachphilosophische Bemerkung oder Behauptung: daß im Allgemeinen alle Nomina verbalia, die nach Form oder Bedeutung entweder in einem Particip oder einem Infinitiv urständen, diesen Unterschied in allmähligem Uebergange verwischen, so vielsinnig und mehrdeutig sich im lebendigen Sprachgebrauch entwickeln. Diese für alle Sprachen gültige Bemerkung[1]) ist so einfach, und doch geht die willkührlich spaltende, nur zu gewöhnlich am unrechten Ort scharf sehende, Alles bestimmen wollende Philologie noch sehr daran vorüber. Entweder ein ursprünglich participisch geformtes, gedachtes Nom. verbale geht aus unbestimmt allgemeinem Concretum (ein Füllendes, Gefülltes) in den Infinitiv (eine Füllung) über, oder umgekehrt ein ursprünglich infinitivisches (das Füllen, die Füllung) wieder in ein Concretum, natürlich zunächst ein passivisches: die Fülle, wieder = etwas Gefülltes, Volles, ein Vollsein. Insonderheit vermittelt sich der erstere Uebergang häufig durch die fast schon zusammenhängende Einheit des Part. *praet.* act. mit dem *Passivum:* jedem gefüllt Haben entspricht in Wirklichkeit ein gefüllt Wordenes[2]). Kommt endlich in der besondern Wortbedeutung noch ein ihr anhaftender Uebergang aus Verbalem in Adjektivisches (aus Inf. in Part. nicht bloß) dazu, wie in unserem Beispiel gefüllt auch alsbald s. v. a. voll — nun dann ist eine für lebendigsten Uebergang der verschiedenen Momente sehr mannigfache Anwendung des Wortes nur natürlich. Grade so steht es mit πλήρωμα, welches, der Form nach ein Concretum, nun dennoch nicht nur (wie man es nennt) aktivisch oder passivisch gefaßt werden kann, sondern vermöge der eigenthümlichen, selbst ein Ueberschwängliches enthaltenden Bedeutung, seinem Begriffe nach vollends der mannigfachsten Beziehungen fähig wird. (Je nachdem nehmlich an das Resultat voll oder an das noch mehr verbale Füllen, Gefüllt Haben oder Wordensein dabei gedacht wird.) Man hätte daher genau nicht eigentlich von möglicher Bedeutung dieses Wortes an sich, sondern gleich von der so oder so zu fassenden Beziehung eines Genitivs dabei reden sollen.

Es wird nun behauptet: das Wort stehe zunächst aktiv, d. h. ein geschehendes oder geschehenes Füllen, Vollmachen, etwas Füllendes anzeigend, und das ist, geben wir zu, so wahr, daß es ja sogar (s. bei Rück.) in der griech. Litteratur gradezu für πλήρωσις vorkommt[3]), obwohl

---

1) In unserem Lehrgebäude der hebr. Sprache §. 94. 95. ausgeführt.

2) Daher unsere Sprachform beiderseits diese Auflösung verträgt: im Praet. act. ich habe oder besitze (als Resultat meines Thuns) etwas das (durch mich) gefüllt ist — im Pass. es ist etwas (wie es nun ist) dadurch geworden (oder wird es dadurch) daß Jemand gefüllt hat.

3) Wie aber umgekehrt auch πλήρωσις (als „Fülle" statt „Füllung") zuweilen ein

der Endsylbe — μα eigentlich der Begriff des Konkreten anhaftet. Also πλήρωμα πόλεως, νεῶν, γῆς, was die Stadt, die Schiffe, das Land füllt. Daher dann weiter die absolute Bedeutung: Menge, Volk — wofür das hebr. מְלֹא 1 Mos. 48, 19. Jes. 31, 4. (so wie nach Gesen. der arab. u. syr. Sprachgebrauch) zu vergleichen. Aber sofort wird schärfer behauptet: grade dies Wort πλήρωμα komme durchaus nur in sogenannt aktiver Beziehung vor. Zwar bringt noch Flatt für auch passive Bedeutung, das was erfüllt wird oder ist, Stellen aus Lucian[1]), und erinnert (nur zu leise bescheiden) an das gewöhnlich Passive der Endung; doch Rück. leugnet die Beweiskraft der Beispiele, Harl. vollends entscheidet (nach Bähr), den weiteren Sprachgebrauch aus dem Spiele lassend, unbedingt dafür: „daß es (wenigstens) im N. T. nur im aktiven Sinne gebraucht werde, so daß der damit verbundene Genitiv das erfüllte Objekt bezeichne."

Was wollen wir dazu sagen? Ganz einfach und besonnen Folgendes: 1) Es kommt überhaupt bei der Frage nicht eigentlich auf einen durchgrade vorhandne, einzelne Stellen zu beweisenden sogenannten „Sprachgebrauch" an (wobei stets wieder unsre verschieden mögliche Fassung des in einander Verschwimmenden die Sache unsicher, lexikographisch unentscheidbar läßt), sondern die Vieldeutigkeit dieser Bildung liegt nach dem vorhin Gesagten schon von selbst in der Sprache. 2) Auch nicht einmal die übrigen Stellen des N. T. könnten jedesmal für eine in demselben entscheiden, die ja selbst wieder das Material zur Gesammtheit der Stellen liefert und sprachmöglich aus ihrem Zusammenhange gedeutet werden muß. Denn sonst gibt es das (bekanntlich von der Kritik auf anderm Gebiete stark angewandte) Wechselspiel hin und her: Weil das nirgends (d. h. mit petitio principii: hier auch nicht) vorkommt — so kommt es hier nicht vor! 3) Was unsre Stelle betrifft, sollte man meinen, der Gen. *subjecti* zu πλήρωμα für den πληρούμενος sei eben dann schon entschieden, wenn man (wie Harl. doch selber thut!) hiefür die aktive Bedeutung zugestehn muß, denn wie gesagt, das „Oxymoron" wird schwerlich beide Ausdrücke verschieden gebrauchen. Sollte nicht also die hiesige Stelle mit eben so viel

---

Concretum, ein Gefülltes bedeutet. Schneider sagt ganz trocken: passiv, wie πλήρωμα.

1) Ver. hist. lib. 2. cap. 37. 38. πέντε γὰρ εἶχον πληρώματα. Wozu aber noch *Polyaen.* strategem. 3, 10, 11. ἕνδεκα πληρώμασιν kommt, für welche zwei Stellen Schneider annimmt: gefülltes, bemanntes Schiff. Steph. thes. ed. Dindorf citirt noch *Suid.* πλ. ὁ τῶν νεῶν φόρτος — ἀναλαβὼν τὰ πληρώματα καὶ τοὺς αἰχμαλώτους κτλ. *Hesych.* πλ. ναῦς τραγική wahrsch. στρατιωτική. Dindorf meint zwar, man könne hier auch „Bemannung" καταχρηστικῶς gebraucht sehen, aber wozu denn das, da ohnehin schon das Wort eine Formausnahme bildet?

Recht als ein sicheres Beispiel gelten, wie irgend eine sonst woher geholte? Muß man doch nur etwa bei Sprachwidrigem, Anomalem auf zwei oder drei Zeugen bestehen! 4) Die Sprache aber und Sprachregel (was weiter und höher steht als der Sprachgebrauch) hat so wenig etwas wider die passive Beziehung, etymologisch-grammatisch betrachtet, daß vielmehr jede Schulgrammatik uns lehrt: wie die Ableitung —μός mehr die Handlung des Verbums als Abstractum anzeigt, so die Form auf —μα mehr die Wirkung desselben als Concretum, und selbst das bewirkte oder gewirkte Objekt. (Buttmann sagt: „so daß es am meisten mit dem Part. perf. *pass.* übereinkommt." Man denke an πρᾶγμα, σπέρμα, κλάσμα, κήρυγμα, sogar βῆμα das Begangene oder Bestiegene u. s. w.) Also woher nach dieser allgemeinen Analogie nun gerade πλήρωμα nur „das, wodurch das πληροῦν zu Stande kommt," ein Vollmachen oder Vollmachendes — warum nicht auch „das, was durch ein πλ. zu Stande kommt," ein Erfülltsein und Erfülltes? Wenn selbst Formen, denen das abstrakt Infinitivische so ursprünglich anhaftet, wie ἐκλογή, περιτομή — dennoch die ἐκλεκτούς, περιτμηθέντας anzeigen können, wie vielmehr πλήρωμα ein πληρούμενον? Insonderheit, wenn es wie hier (was unbegreiflich übersehen wird!) parallel erläuternd neben einem passivisch gedachten Konkretum gleicher Form σῶμα stehet[1]). Wir wollen den Philologen das weitere Gebiet, auf dem wir nicht so zu Hause sind, überlassen, um den Streit mit Beispielen zu schlichten, wenn nun wieder B.-Crus. (der doch auch Griechisch kann) mehr als möglich behauptet, und gegen Storr, Harleß, Bähr erklärt: „Gewiß hat πλήρ. auch im N. T., wie in dem gesammten Sprachgebrauche, durchaus passive Bedeutung, wofür die Form allein paßt." Wir wollen auf unsrem Felde, dem N. T. bleiben — wo wenigstens Rück. gesteht: die Stellen, wo das Wort vorkommt, seien großentheils selbst der Erklärung so bedürftig, daß eine aus der andern aufzuhellen kaum möglich sei — freilich zu stark gesagt, aber doch richtiger, als bei Harl. das „unzweifelhafte Resultat" für nur aktiven Sinn. Wir wollen zusehen, so kurz als möglich Revüe halten.

Daß zuerst πλ. auch im N. T. vorkommt als recht eigentlich aktiv, für complementum, sehen wir Matth. 9, 16. (Marc. 2, 21.), wo es (fast gleich ἐπίβλημα) das wieder voll oder ganz machende Flickwerk, Füllwerk anzeigt. Und hiezu rechnen wir wenigstens nach unserem Verständniß Röm. 11, 25. πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, indem die gewöhnliche Deutung von

---

1) Doch wohl von σώζω, σώω, vgl. σάω, σάος, σῶς (salvus, alere), auch θάω, ζάω, ζώω — daher σῶμα pass. id quod σώζεται, alitur. Ob diese Etymologie und in diesem Sinne richtig sei, davon künftig zu Kap. 5, 23. 29. Einstweilen zeigt uns diese Stelle, daß Paulus das Wort so gedacht hat.

dem großen Haufen, der Menge (wenn auch nicht grade Gesammtheit) der Heiden dem ganzen prophetischen Wort widerspricht [1]). Das zu ergänzende, vollzumachende Objekt ist hier Israel, und wir hätten in τῶν ἐθνῶν [2]) schon einen Genit. *subjecti*, nur freilich noch nicht so, wie wir für Eph. 1, 23. brauchen, weil πλ. hier nicht selbst das Erfüllte, sondern zugleich noch aktiv das Erfüllende für ein Andres ist. Aber für mehrfache Beziehung des Ausdrucks ist die Stelle bereits lehrreich! Es folgt zweitens im N. T. die Bedeutung: quod inest alicui rei — allerdings nicht genau: quo *impletum est* aliquid, sondern id quod *implet*, was etwas erfüllt, also (vollmachend) in ihm enthalten ist. So 1 Kor. 10, 26. 28. ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, nach dem hebr. מְלֹא Ps. 24, 1. 50, 12. 96, 11. 1 Chron. 17, 32. u. s. w. Auch merkwürdig Marc. 8, 20. mit doppeltem Genitiv, Objecti und Subjecti zugleich: was vollgemacht wird, sind die σπυρίδες, was sie aber voll macht, die κλάσματα, in der Mitte zu Beidem steht πληρώματα. Ganz wie das hebr. מְלֹא z. B. 4 Mos. 22, 18. Richt. 6, 38. 1 Kön. 17, 12. 2 Kön. 4, 39. vorkommt, und zwar, man merke doch, schon in einem Uebergange zu dabei gedachtem passiven Verhältniß. Denn wenn z. B. Hes. 41, 8. die Erfüllung einer Ruthe, 1 Sam. 28, 20. die Erfüllung seiner Länge, Jes. 8, 8. der Weite noch aktiv mit Gen. obj. gedacht werden muß (die Ruthe, Länge, Weite vollmachend), so kann dagegen schon die einfache Formel מְלֹא כַף 1 Kön. 17, 12. (חָפְנַיִם 2 Mos. 9, 8. קֹמֶץ 3 Mos. 2, 2. עֹמֶר 2 Mos. 16, 32. חֶבֶל 2 Sam. 8, 2. מַחְתָּה 3 Mos. 16, 12.) zugleich verstanden werden: das in die Hand, Faust, das Gomer u. s. w. Gefüllte, also von der Hand so voll Gefaßte, wie unser „eine Handvoll." Vollends in den Beispielen mit doppelter Bestimmung kann der Gen. des Inhaltes noch für Apposition (also nicht wieder Genitiv) gelten: wenn mir Balak gäbe sein Haus voll, nehmlich (an) Silber und Gold — er drückte aus die Schaale voll, nehmlich Wasser — aber man kann auch konstruiren: sein mit Silber und Gold gefülltes Haus, die mit Wasser gefüllte Schaale, was dann Genit. objecti nicht bloß impleti sondern auch *implentis* wäre. Grade so σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων. Ist der erste Gen. impleti,

---

1) Erst nach Israels Bekehrung, durch Israels priesterlichen Missionsdienst kommen die Völker mit Haufen, s. Jes. 2. 60. Sach. 8, 22. 23. u. s. w. Hier aber in Röm. 11. spricht für unsre Deutung (Bengel: supplementum — antitheton: ex parte) theils das εἰςέλθῃ scil. εἰς λαὸν θεοῦ, εἰς τὸν Ἰσραήλ, theils καὶ οὕτω πᾶς i. e. οὕτω πεπληρωμένος, σὺν τούτῳ τῷ πληρώματι — ganz Israel nun das wahre, aus Heiden und Juden zusammen.

2) Wobei der Genitiv anzeigt, daß nicht τὰ ἔθνη sämmtlich, nur das πλήρωμα von ihnen — der Artikel aber, daß doch aus allen Völkern dies πλ. kommt.

was denn sonst der andre als implentis, also πλήρ. damit zugleich passiv konstruirt? Sage und denke man nun: eine Brockenfülle im Korb, mit dem Korb gefaßt — oder gefüllter Korb, ein Korbvoll, eine Korbfülle von Brocken, an Brocken — immer bleibt so etwas übrig, und man sieht, die Sache ist grade da sogar, wo πλήρ. in seiner aktiven Kraft steht, nicht so ganz entschieden wegen des Genitivs dazu.

Eine dritte Klasse bilden die zwei Stellen, wo πλήρ. zunächst ohne verbalen Bezug (ohne Rücksicht darauf, ob es von etwas erfüllt sei oder etwas dadurch erfüllt werde) in der allgemeinen Bedeutung „vorhandne Fülle" steht, das Vollsein an sich anzeigt. So Joh. 1, 16. (mit Bezug auf πλήρης V. 14.) und Röm. 15, 29. ἐν πληρώματι εὐλογίας. Will man hier jedoch an Etymologie halten und scharf sein, so ist wahrlich abermals dies Vollsein, diese Fülle viel eher und natürlicher für ein (von Gott) Vollgemachtes zu nehmen, als für die aktive Vollmachung des Maaßes. Denn Joh. 1, 14. weiset doch παρὰ πατρός fast deutlich darauf, daß πλήρης χάριτος als πεπληρωμένος χάριτι zu denken, und Röm. 15. steht uns eben so frei, an von Gott voll gegebenen, sogar ein Vollgewordenes (volles Maaß) von Segen zu denken. Wo bleibt hier der unbedingte Beweis für aktive Bedeutung und Beziehung? Jedenfalls ist Röm. 15. der Genitiv nicht Gen. „des erfüllten Objektes" — denn wie kann der selbst seinem Begriffe nach die Fülle bringende, enthaltende Segen erfüllt werden? Für diesen seltsamen Gedanken müßte πλήρωμα zuvor unbedingt als nur passiv feststehen! Viertens wenigstens ungewiß und nicht zur sichern Entscheidung brauchbar bleibt die Formel πλήρ. τοῦ χρόνου Gal. 4, 4. und τῶν καιρῶν Eph. 1, 10. Vielleicht bloß der abstrakte Begriff (πλήρωσις die Erfüllung, das Vollmachen der Zeit) konkret angewandt; vielleicht aber auch konkreter das Erfüllte, Vollgewordne — natürlich dann durch die verlaufene, gekommene Zeit, also vielmehr πλήρωμα der von der gekommenen Zeit nun voll, ganz, richtig gemachte Zeitpunkt, den es gilt. Letzteres wahrscheinlicher sogar, wenn wir Marc. 1, 15. πεπλήρωται, Luc. 21, 24. πληρωθῶσι vergleichen, und τέλος, τέλη (1 Kor. 10, 11.) für πλήρωμα setzen.

Fünftens eigenthümlich für sich stehet Röm. 13, 10. πλ. νόμου. Hier hat man zwar das πεπλήρωκε V. 8. gemißbraucht zu der flachen Deutung: id quod πλήρωσις, i. e. exacta observatio! Aber dann wäre gewiß πλήρωσις gesagt; vielmehr steht πλήρωμα wie in der Mitte zwischen dem πληροῦν V. 8. (welches übrigens nicht als je geschehen zugestanden wird, sondern es bleibt als ὀφείλειν übrig, nur wer ganz geliebt hat oder hätte, hätte dem Gesetz genüget) und dem ἀνακεφαλαιοῦσθαι V. 9. Also πλήρωμα mehr passiv, objektiv: das Zusammengefaßte, die voll ge=

machte, ganz ausgedrückte Summa des Gesetzes, und νόμου dabei zwar nicht Gen. implentis[1]), aber auch nicht eigentlich des angefüllten Objektes, sondern eine Art Gen. copiae, materiae zum Begriff κεφάλαιον.

Wenn wir so, vorgefaßte zu eng logische Denkformen bei Seite lassend, in die eigenthümliche Schriftsprache jedesmal eindringen, stellt sich Manches anders. Gehen wir nun sechstens zu Röm. 11, 12. — einer abermals eigenthümlich sich ausdrückenden, gewiß nicht geschwind abgeurtheilten Stelle! Hier kann sie nicht vollständig gründlich erörtert werden[2]); wir sagen kurz unsere Meinung. Wenn ἥττημα (wie schon das Oppos. πλοῦτος und dann der ganze Zusammenhang lehren kann) offenbar (als den geringen, ärmlichen Stand Israels) die geringe Zahl der zu Christo Bekehrten, das λεῖμμα, κατάλειμμα bezeichnet, so wird πλήρωμα die Vollzahl, der volle Zustand sein. „Denn Israel liegt im Verfalle darnieder, wenn nur Wenige aus ihm Israel sind, aber es steht in seiner Würde, wenn es wieder vollzählig wird." Ist das Act. oder Pass. im Begriff? Wie kann man folglich von dem Wort an sich sagen, daß es nie passivisch vorkomme? Ist etwa ἥττημα von ἡττάω, ἡσσάω auch ein Activum[3])?

Handelt es sich endlich nach dem Allen noch ausdrücklich (obgleich Analoges dazu schon gezeigt ist) um den Genit. *subjecti, auctoris*, ejus quod vel qui *implet*, zu πλήρωμα — nun so sollte doch wenigstens kein Zweifel mehr sein, daß er (wie so manche Genitivbeziehung in aller Sprache und sonderlich bei Paulus) auch hier eintreten kann, sobald er am Platz ist und der Gedanke ihn fordert. Daß jeder Gen. zu πληρ. ein Gen. des „erfüllten Objektes" sein müsse, weil das Wort aktiven Begriff behalte, ist hoffentlich widerlegt. Gehen wir siebentens in den Kolosserbr., so kann Kap. 1, 19. ganz bezuglos nur im Sinne von Joh. 1, 16. gelten, wenn aber in der Parallele Kap. 2, 9. der Gen. τῆς θεότητος dazutritt, so ist uns unmöglich, hier mit Harl. zu verstehen: was die Gottheit (Accus.) füllt, ihren Begriff ganz macht (quod Deitatem implet). Der Ap. redet gewiß trotz des θεότης (das übrigens ganz hieher gehört) nicht so modern abstrakt vom Begriff, sondern von dem Wesen Gottes, auch ist ihm πληροῦν im ganzen Kolosser- und Epheserbr. nur ein reales

1) Obgleich auch das zu sagen bliebe: das Eine Wort, die Eine Sache „Liebe" ist voll von unendlichen und allen Geboten, angefüllt mit lauter Gesetz — aber wir wollen das lieber nicht festhalten.

2) Darf ich nicht auch jetzt noch auf meine freilich unvollständige, jugendliche Arbeit zum Römerbrief (Andeutungen, zweite Sammlung) verweisen?

3) Kommt es doch vor als gleichsam Soldatenwort: Niederlage, wenn die Mannschaft dünne gemacht ist; vgl. Jes. 31, 8. LXX.

Erfüllen — mit „realer Herrlichkeit" und Kraft (wie Harl. selbst sagt); folglich ist hier die θεότης des Vaters das Christum und sein σῶμα mit Herrlichkeit Füllende, der auctor des πλήρωμα, dessen passive Bedeutung sogleich V. 10. in weiterer Uebertragung auf die Glieder dieses Leibes, welchen durch den ewigen Sohn auch der Vater durchwohnt, durchwirkt, erfüllt, mit ἐστὲ πεπληρωμένοι gedeutet wird. Und hieraus endlich wird sich der Sinn desselben, gewiß in den zwei Parallelbriefen überall wesentlich gleich gebrauchten Wortes auch für den Epheserbr. und unsre erste Stelle mit Sicherheit ergeben. Kap. 3, 19.[1]) wird unzweifelhaft (wir werden's auch noch fester beweisen) dasselbe Kap. 1, 23. in Grund und Beruf der Gemeinde schon gezeigte πλήρωμα mit εἰς als zu erlangendes Ziel näher vorgehalten, das Pass. πληρωθῆτε lehrt augenscheinlich also für diese und unsre erste Stelle zugleich, daß πλήρωμα θεοῦ das Erfülltsein von Gott bedeutet. (V. 16. durch den Geist — V. 17. 18. in uns Christus und Christi Liebe — V. 18. 19. sodann durch das völlige Leben in ihr wahrhaft ausmessend erkennen, d. h. erfahren und empfangen alle Fülle Gottes.) Eben so hat Kap. 4, 13. (wofür wir das Genauere vorbehalten müssen) wenigstens zugleich noch Bezug auf dasselbe Ziel, obwohl dort das Voll- oder Ganzgewordensein (Christi oder von Christo) das Christum in der Gemeinde voll- oder ganzmachende Maaß mit ausdrückt.

So viel also von πλήρωμα, was Wort und Wortbedeutung an sich betrifft. Wegen πληροῦσθαι können wir viel kürzer sein. Freilich kommt wieder (diesmal wirklich) im ganzen N. T. die Medialform dieses Verbum nicht in transitiver Bedeutung vor, und man hat es auch hier passivisch genommen[2]); aber das einzig einfach Entsprechende für den unmittelbar sich darbietenden Sinn fordert die Anzeige, wer die Gemeinde so fülle, daß sie darum πλήρωμα heißt. Der Syr. schon hat deutlich ܡܫܡܠܝܢ gebraucht (obgleich daneben unklar ܫܘܡܠܝܐ wie Hebr. 6, 11. für πληροφορία τῆς ἐλπίδος) — Harl. entscheidet sich (wir meinen, gegen sich selbst zeugend), auch dafür, πληρουμένου mit Theod. und Oekum. ἀντὶ τοῦ πληροῦντος zu nehmen; Olsh. und B.-Cruſ. desgleichen. Ob grade dies Medium

1) Wo nur ein Wahl und seines Gleichen an bona divina, die uns reichlich zu Theil würden, denken können. Das hieße umgekehrt ἵνα πληρωθῇ oder πληθυνθῇ εἰς ὑμᾶς πᾶν πλήρωμα.

2) Schon Vulg. adimpletur, eben so Manche von Chrys. bis Winer, worüber wir Harl. nicht ausschreiben wollen. Wir sagen mit ihm, daß Winer's Fassung: die Gemeinde ist die Fülle Christi, welcher selbst mit aller Herrlichkeit erfüllt ist (Winer sagt aber: Gottes!) allenfalls annehmlich wäre — wenn wir nicht das τὰ πάντα ἐν πᾶσι genauer deuten müßten (wovon bald), und auch zunächst ein Act. dem Pass. πλήρωμα besser entspräche.

sonst so vorkommt? Wir brauchen dazu wieder nicht eigentlich die von Beza nachgewiesene Stelle aus Xenophon [1]), da grammatisch überhaupt solcher Gebrauch medialer Formen feststeht, und daß obendrein die major vis mediae vocis, in denotanda *relatione* ejus qui implet et eorum qui implentur, welche Beng. bezeichnet, hier sehr am Platz ist, leuchtet ein. Nehmlich nicht bloß: der von sich aus oder mit sich erfüllt (Bretschneider: se diffundit), sondern auch, ja mehr noch mit Fritzsche: qui *sibi* implet. Ganz gut hiefür v. Gerlach (übrigens falsch, wie wir zeigen werden, von Christus und allen Geschöpfen): „er erfüllt sie sich selbst, d. h. zu seiner eignen Verherrlichung, er ist in ihnen Alles, und sie sind bloß für ihn da." Bestätigt wird solche Fassung des Wortes theils durch Kap. 4, 10. πληρώσῃ τὰ πάντα, theils wieder durch πεπληρωμένοι Kol. 2, 10. Eben darum aber, weil τοῦ πληρουμένου gewiß aktiv gelten muß, kann das dadurch entstehende, damit erklärte πλήρωμα nur Passivum sein: das Concretum, in welches die πλήρης ἔκχυσις geschiehet.

Wie wollen wir es denn sonst anders deuten, behaupten, verstehen? Daß es wie σῶμα von der Gemeinde gesagt ist, haben wir oben schon festgestellt, wollen jetzt voran kurz nachholen die besondre Abweisung Derer, welche Christum als πλήρωμα bezeichnet finden. Wahrlich, ganz kurz abzumachen, dann sollte man ein abermaliges ὅστις ἐστί erwarten [2])! Aber man hat künstlich einen Akkusativ in Apposition zu αὐτὸν ἔδωκε (so daß der große Zielsatz des ganzen Kapitels, das ἥτις ἐστί von der Gemeinde zu einer Einschaltung herabsinken muß!) daraus gemacht, dann wieder πληρουμένου gedeutet: scil. τοῦ σώματος (Erasm. u. Homberg) — welche Gewaltsamkeit sich durch die ganze Rede so widerlegt, daß der Gegengrund bei Harleß, dann müsse πληρώματος wegen des nächsten αὐτοῦ (das ja parenthetisch bei Seite gethan wird) stehen, lange nicht der stärkste, entscheidende ist. Wo möglich noch künstlicher diesmal der so scharfsinnige Bengel: ein Accus. absol. wie τὸ μαρτύριον 1 Tim. 2, 6. denn dies letzte Wort sei ein Abschluß, epiphonema der ganzen Rede, gleichsam ein quod erat demonstrandum, hoc totum potest ad hunc titulum revocari [3]). Jede andre vollzogene Auslegung, welche die natürliche

1) Hellen. 6, 2, 14. wo Dindorf den korrigirenden Budaeus als ineptum auf Eph. 1, 23. verweiset. Aber außer dem weniger beweisenden Aor. 1. (der ohne Zweifel Xen. Hell. 6, 2, 35. 5, 4, 56. Plat. Gorg. 493, e. Pollux. 164. 175. trans. steht) findet sich auch noch bei Poll. 1, 99. πληροῦσθαι τὴν ναῦν.

2) Wie Kol. 1, 18. wo es dem Ap. auf Christum ankommt. Aber auch dort nur ἀρχή, πρωτότοκος.

3) Aehnlich Semler: Auf diese Art entsteht die Fülle. Und der liebe Rieger hält sich sogar diesmal auch an Bengel!

Wortfolge in Ehren läßt, widerlegt solche Procedur; darin aber werden wir Bengel'n Recht geben und seine Künstelei, dem Alles erfüllenden Christus zu entgehen, daraus erklären, daß er ganz richtig gemerkt hat, wie hieher ein Abschluß von der plenitudo *Patris* omnia implentis gehöret [1]).

Also die Gemeinde bleibt πλήρωμα wie σῶμα. Heißt das nun etwa gar, daß sie Christum voll oder ganz macht, ihn erst ergänzt, wie der Leib das Haupt? Obwohl wir, geziemlich verstanden, hernach hinter diesem Gedanken eine tiefe, geheimnißvolle Wahrheit liegend finden werden, so ist doch die Wahrheit, die wir meinen, so ganz dem innersten, geheimen Grunde des Verhältnisses angehörig, in offnem, buchstäblich voran- und herausgestelltem Ausdruck so sehr der Verkehrung in den gröbsten Irrthum ausgesetzt, daß wir auch darum schon (abgesehen von allem sonst für andre Bedeutung von πλήρωμα Gesagten) dem Ap. nicht zutrauen können, er habe hier als offnen Hauptsatz und Hauptsinn, als erste, fundamentale Definition der Gemeinde hinstellen wollen oder können: sie sei das *complementum* Christi, ihres Hauptes Ergänzung! Dennoch haben mehrere Kirchenväter und alte Ausleger, nach ihnen Andre, Scholastiker, ja Reformatoren (Calvin!) und weiter noch sich nicht vor dem Gedanken gescheuet: wie auch das Haupt seines Leibes bedürfe, so sei Christus nicht ohne die Kirche. In dieser Bestimmtheit voran ausgesprochen ist das unbedingt falsch, beleidigt auf's tiefste die gläubige Anschauung des in sich selbständig mächtigen und herrlichen Christus, widerspricht auch Allem, womit ihn hier der Ap. schon zuvor als κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα hinstellte vor dem ἔδωκε [2]). Olsh. sagt's derb und wahr, daß Christus gewiß nicht „ohne die Kirche ein bloßer Kopf wäre." Es kann sich auch die (der mystischen Lehre von Christi Wachsthum, voller Ausgeburt, nochmaliger Vollendung in der Gemeinde nur scheinbar ähnliche) sehr böse Theorie des Pantheismus von der fortgesetzten Menschwerdung in dies complementum legen, worüber Petersen (I. S. 72 ff.) gut geredet hat.

Der Vollständigkeit wegen müssen wir ferner kurz erwähnen, daß man für πλήρωμα hier auch die Bedeutung πλῆθος, wie Hesych. und

1) Kaum nebenbei zu erwähnen ist jetzt noch das Kunststück, τὸ πλήρωμα κ. τ. λ. als Umschreibung und Name Gottes zum Nominativ des in Kap. 2. folgenden Satzes zu machen — obgleich Flatt meinen konnte, dagegen gäbe es keinen entscheidenden Grund!

2) Auch wenn Calvin, Beza u. s. w. meinen, das πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου gleiche die Rede eben wieder aus: der so Mächtige und Herrliche lasse sich nur gleichsam zur Ergänzung durch einen Leib der Gemeinde herab — so wird uns die Rede des Ap. nur noch wunderlicher. Man versuche doch, sie vor gläubigen Laien so zu übersetzen und predigen — zunächst wird höchstes Befremden, vielleicht Entrüstung sich dagegen erheben.

Phavorin. glossiren[1]), versucht hat. So müssen die tirones in Wahl's Clavis lesen: copia cultorum Dei sive Christi. (Wie bei Schöttgen: multitudo, cui Christus praeest für hier nicht nur, sondern sogar auch für Kap. 4, 13. wobei dann auch seltsam πληροῦσθαι und ἀνακεφαλαιοῦσθαι im Epheserbr. Synonyma sein sollen.) Anderer Namen für Billigung dieses Einfalls zu geschweigen, so wie des verbessernden Zusatzes, daß diese Menge in Christo wohne! Statt umgekehrt! Schon Flatt hat gesagt, daß dann bei πλῆθος kein solcher Genitiv stehen könne wie hier, daß der zweite Satz dann bloß noch den schon in ἐκκλ. liegenden Begriff der Menge dazubrächte. Harl. noch treffender, daß πλήρ. nie für sich ohne weiteren Zusatz „Menge" heißt, daß auf diese Art die Rede von dem in σῶμα begonnenen δεῖξαι τὴν συγγένειαν καὶ τὴν ἐγγύτητα (wie Chrys. redet) in eine fade Allgemeinheit herabfiele. (Wahrlich nicht bloß „Ueberspringen zu einem ganz heterogenen Bilde," wie Rück. sagt.) Matth. hat das die „kahlste" Erklärung genannt. Im N. T. kommt πλήρ. eigentlich gar nicht so vor (denn Röm. 11, 25. wird fälschlich dahin gezogen), hier gehört es zu σῶμα, kann nur etwas dem Entsprechendes, wie es Christo ziemt, meinen — und, eins noch zu sagen, wie würde man dann mit Kap. 3, 19. (und allen übrigen Parallelen in Eph. und Kol.) fertig?

Das Alles hat auch Harl. richtig abgewiesen[2]), und wir sehen ein, wir müssen bei „Fülle" bleiben. Wenn das nun aber doch kein „Erfülltsein" im passiven Sinne, kein πληρούμενον τοῦ πληρουμένου sein soll — was gibt am Ende Harl. dafür? Wir müssen bekennen, daß wir ihn kaum deutlich verstehen, seine Meinung uns kaum in klaren, ausgeprägten, dem Wort anpassenden Gedanken vorzustellen vermögen, so wenig kann er uns genügen; inwieweit wir aber zu verstehen glauben, müssen wir grade stark widersprechen. Also die passive Bedeutung von πλήρωμα wird geleugnet, der Genitiv dabei soll das erfüllte Objekt sein, dies aber hier — nach der allgemeinen Annahme Christus. Auch nicht im Sinne der abgewiesenen „Ergänzung" Christi durch die Gemeinde soll πλ. gelten — sondern? Was nun? Πλήρωμα bezeichne: „daß der Begriff einer Person oder Sache voll sei," mithin entweder „die reale Vollständigkeit eines Dinges an sich" (so wird πλ. τῆς εὐλογίας Röm. 15. genommen), oder „die reale Vollst. eines D. im Verhältniß zu Andern," was dann πλ. τοῦ νόμου Röm. 13. sei. Für unsre Stelle aber wird das

1) Und wie wir sie oben unter den vorkommenden verzeichnet haben. So מְלֹא beinahe Hes. 12, 19. Jes. 42, 10. Am. 6, 8. Auch Kirchenväter freilich sprechen zuweilen in diesem Sinne vom πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας.

2) So wie zuletzt noch zum Ueberfluß die Deutung: volles Körpermaaß!

Erstere geltend gemacht, also τὸ πλ. τοῦ θεοῦ „was Gott füllt, die reale Herrlichkeit, die den Begriff Gottes ausmacht." Hiegegen müssen wir zuerst schon einwenden, was vorhin gesagt, daß die apostolische und biblische Sprache gar nicht so begrifflich redet, daß ihre Realitäten lauter wahre, ganz eigentliche Realitäten sind, vollends daß, was Gott füllt oder vollmacht, für sie durchaus nur etwas in und zu Gott Kommendes (von außen her) sein könnte, folglich dieser Gedanke in biblischem Sprachgebrauch unmöglich bleibt. Aber gehen wir einmal, dies bei Seite lassend, näher ein: dann haben wir noch viel mehr dagegen. Harl. lehnt sich an eine Bemerkung schon von Hackspan: „daß das N. T. wie mit πλοῦτος (Eph. 3, 8. Phil. 4, 19. welche Stellen jedoch anders bewandt) so mit dem sich selbst erklärenden πλήρωμα die Fülle göttlicher Herrlichkeit mag bezeichnet haben" [1]). Diese Auslegung erscheint auch ferner (adoptirt?) in v. Gerlach's Bibelwerk: „die Gemeinde ist seine Fülle, d. h. seine Herrlichkeit, alle seine göttlichen Eigenschaften [2]) offenbaren sich in ihr, sie ist fortan seine sichtbare Erscheinung auf Erden." Aber dafür gibt es das neutestamentliche Wort δόξα, dennoch auch das könnte hier nicht so stehen. Harl. beruft sich nun auch in seiner Weise auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch, aus welchem herzuleiten sei: nehmlich grade πλήρωμα sei dasselbe was bei den Juden (also doch nicht im A. T. selbst, welches das Wort gar nicht kennt) die שְׁכִינָה sei, dagegen δόξα die Herrlichkeit an sich, mit כָּבוֹד parallel — πλήρωμα oder שְׁכִינָה die Herrlichkeit in ihrer Aeußerung. Es thut uns leid, daß wir dem geehrten Manne hier wieder direkt widersprechen müssen mit der Behauptung, daß die Sache sich grade umgekehrt verhält. Freilich כָּבוֹד ist δόξα (schon in LXX.), aber dies ist die Herrlichkeit in ihrer Aeußerung, der ausstrahlende, im allgemeinen Sinn alle Welt, im besondern das Volk, die Heiligen, den Tempel Gottes, die einst für Ihn zu gewinnende Welt erfüllende Abglanz [3]). (Gesenius: כָּבוֹד splendor, quo circumfusus Jehova apparet.) שְׁכִינָה nun ist erst wieder das Wohnen dieser δόξα, nehmlich nicht sowohl an ihrem selbständigen, verborgenen Ort, sondern bei und in seinem Volk, wie einst in Hütte und

1) Verglichen wird als analog, obwohl mit Protest gegen Erklärung daraus, der Ausdruck Pseudo-Plutarch's von Gott: ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι. Aber selbst diese Redeweise, wie μακαριότης anstatt θεότης lehrt, kann nur den Zustand Gottes, nicht den Begriff bezeichnen.

2) Dabei werden wir auf die Parallelen verwiesen, wo es zu Kol. 2, 9. heißt: „alle wesentlich göttliche Eigenschaften und Kräfte."

3) Man sehe doch die zahlreichen Stellen dafür, von 4 Mos. 14, 21. bis Ps. 72, 19. und Jes. 6, 3. Aber nur ja nicht: „die Welt ist ein Abglanz seines Wesens" — er ist nur an und in ihr.

Tempel. Ganz richtig erinnert Buxt. Lex. an Offb. 21, 3. als das im N. T. Entsprechende; wir nennen dazu noch Joh. 1, 14. im tieferen Bezuge des ἐσκήνωσεν, so wie vorzüglich die höchst merkwürdige Stelle Offb. 13, 6. wo σκηνὴ θεοῦ mit dem gelästerten ὄνομα θεοῦ parallel, gleich selbständig eben das anzeigt, wofür Harl. πλήρωμα substituiren will[1]). Nun war im A. T. das Wohnen der Herrlichkeit Gottes, im Allgemeinen wenigstens, blos ein Ruhen auf oder über — grade wo typisch כָּבוֹד wirklich schon eine Wohnung füllt, ist das noch unnahbare, noch nicht aufgethane Heiligthum. Nur in der ἀπαρχή des prophetischen Geistes fand ein innerliches Eingehen seiner Schechina Statt, so daß mit sehr tiefem, vollkommen wahrem Sinne die ächte jüdische Theologie den רוּחַ הַקֹּדֶשׁ der Propheten mit diesem Namen bezeichnet[2]). Daß aber alle Glieder des Leibes Christi, der Gemeinde, gänzlich und innerlich (τὰ πάντα ἐν πᾶσι) von der zunächst in Christo dem Haupte wohnenden δόξα θεοῦ nun erfüllt werden sollen und können: das und nichts Anderes ist das Neue, Große, das Erste des gelegten Grundes und höchsten Zieles zugleich, was der Ap. mit πλήρωμα sagt. So wird allerdings die Gemeinde der שְׁכִינָה so wie der wohnenden δόξα theilhaftig, aber sie ist selbst weder das Eine noch das Andere[3]), sondern es wird an ihr wirklich, was der Typus 2 Mos. 40, 34. 35. verkündet: die Herrlichkeit des Herrn erfüllete die Wohnung (nicht שְׁכִינָה sondern מִשְׁכָּן). Dieses מָלֵא, zu מְלֹא geworden, ist allein das rechte Analogon des A. T. für unser πλήρωμα, das völlig einleuchtende; so bleibt also πλήρωμα die Fülle, d. h. das Erfülltsein und Erfülltwerden von dem Alles Erfüllenden, so bleibt das Wort in seiner einfachen Parallele mit σῶμα, seiner eben so einfachen Korrelation mit dem aktiven πληρούμενος. Wie damit ferner übereinstimmt κατοικητήριον (מִשְׁכָּן) τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι Kap. 2, 22., werden wir seiner Zeit sehen.

Gegen Harl. aber ist, wir meinen schlagend unabweislich, zu be-

---

1) Hier ist die heilige Drei, nehmlich der unnennbare, an sich verborgene Gott Vater, sein Name in dem Engel des Angesichts oder dem Sohn, die Hütte seines Wohnens im Geiste bei den Seinigen. Siehe v. Meyer Blätter für höhere Wahrheit, VIII. S. 307. ff.

2) „Es gibt eine doppelte Schechina, eine innere übernatürliche und eine äußere natürliche, die das Gewand von jener ist. Von beiden gibt es wieder verschiedne Grade, von denen eine immer wieder die Hülle der andern bildet. Die äußere Sch. ist die Offenbarung Gottes im äußerlichen sichtbaren Lichte, die innere Sch. ist die Zusprache Gottes im übernatürlichen, nur dem innersten, verklärten Geiste schaubaren Lichte.“ So ein Kenner dieser Dinge und Worte, Molitor Philos. d. Gesch. 1, 97.

3) Christi persönliche Menschheit, mit der Gottheit Eins in Geistesverklärung, ist selbst die Schechina, nicht aber der Gemeindeleib.

merken, daß πλήρωμα nach seiner Deutung unmöglich mit ἥτις ἐστί zum Prädikat der Gemeinde selbst werden kann. Ja meinetwegen, wie v. Gerl. spricht, alle göttliche Eigenschaften (Christi, meint man) „offenbaren sich in ihr" — aber **ist** sie darum selbst dieser Inbegriff, dies Vollmachen der Herrlichkeit und Gottheit? Dies πλήρωμα τῆς θεότητος, wie gedeutet werden soll? Wenn πλ. sein soll, was (nach Harl. Deutung) שְׁכִינָה — nun so erinnern wir daran, daß die Rabbinen diesen Ausdruck wirklich auch wie הַשֵּׁם für das nomen ineffabile, für Gott selbst gebrauchen. Hier müßte es noch gewisser so gelten — und was dann gar noch der Genitiv dazu, was anders als die Gottheit der Gottheit, das volle Gottsein Christi als Gottes? Also mit überschwänglichstem, sich selbst wider alle Sprache noch überbietendem Ausdruck würde die Gemeinde für identisch mit dem vollen Begriff Gottes erklärt, grade hier, wo das ἥτις ἐστί wahrlich auch ihren „Begriff" als real eigentlichst aussprechen, definiren soll! Das will der theure Harl. doch gewiß nicht, aber seine Auslegung, wenn klar zu Ende gedacht und aus der schwebenden Mitte nicht auszudenkender Worte, die er leider so manchmal in der Schrift findet, hervorgeholt, sagt nichts Anderes. Vorhin wollte er nicht einmal δόξα θεοῦ von Christo gelten lassen, und jetzt sein πλήρωμα, שְׁכִינָה, Inbegriff dessen, was Gott ausmacht, von der Gemeinde? Vielmehr kann auch in Christo, weil er der Sohn ist und nicht der Vater, das πλ. τῆς θεότητος nur wohnen, sofern er als Gott-Mensch leibhaftig ist, durch Ihn und in Ihm als ἀπαύγασμα widerstrahlen; die Schrift könnte ohne Verletzung der Trinität und Ehre des Vaters in diesem vermeinten Sinne nimmermehr sagen: der Sohn **ist** τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος [1]) — wie sich vollends zeigen wird, wenn wir zu der Frage kommen, wer auch hier der πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος sei. Nicht einmal ἡ δόξα τοῦ θεοῦ kann die Gemeinde heißen, man wird umsonst darnach suchen, daß sie für jetzt oder auch nur in der Vollendung so genannt werde; es bleibt dabei, daß ihr die Herrlichkeit gegeben (Offb. 21, 11.), dieselbe in ihr ist (Eph. 3, 21.), es bleibt bei einem εἰς δόξαν, εἰς ἔπαινον δόξης, oder ἔνδοξος Kap. 5, 27. Denn wenn Jer. 33, 16. scheinbar Jerusalem selbst wie Kap. 23, 6. der Sohn Gottes, ihr Heiland heißt: יְהוָה צִדְקֵנוּ — so ist das doch (wie schon in צִדְקֵנוּ liegt) nur nach der Analogie von יְהוָה נִסִּי 2 Mos. 17, 15. (vgl. Offb. 3, 12.) zu verstehen. Siehe Hes. 48, 35. יְהוָה שָׁמָּה d. i. Hier ist der Herr, hier wohnt er Alles erfüllend.

Also die Gemeinde bleibt das πλήρωμα i. e. πληρούμενον ihres πλη-

1) Man sehe doch, wie Kol. 1, 15—19. bei allem ὅς ἐστιν und αὐτός ἐστι dies nicht stehet, sondern V. 19. zum ἐν αὐτῷ εὐδόκησε sich wendet.

ρούμενος i. e. πληρῶν αὐτήν, wie das σῶμα i. e. σωζόμενον ihres Hauptes, Heilandes, Nährers und Pflegers (Kap. 5, 23. 29.) — wie das κατοικητήριον Dessen, der ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ heißt und ist. Dies der unverbrüchliche, durch nichts widerlegte, reichlich sich beweisende Hauptsinn, insofern πλήρωμα als Concretum zu ἥτις ἐστί gehört: der ganz erfüllte Wohnort und Organismus. Nun aber, sobald uns dies voran feststeht, ist es Zeit und erlaubt, an die Uebergangs-Beschaffenheit des Nomen verbale zu denken, wonach die „Fülle" zugleich die noch fortgehende „Erfüllung" andeuten, das Concretum der vollendeten Erfülltheit den Infinitivbegriff des Erfülltwerdens in sich begreifen kann. Und in der That, wir sind nicht Willens, diesen Mitbegriff hier zu leugnen. Ganz gut findet Olshausen: „daß die beiden Formen der klassischen Sprache πλήρωσις und πλήρωμα im N. T. in dem letztern Ausdruck zusammengefaßt sind" — aber dabei muß πλήρωσις nicht grade „die Thätigkeit des Füllens" transitiv anzeigen oder das Füllende, sondern auch den Vorgang und Fortgang, das Erfahren und Empfangen des Gefülltwerdens. Matth. also noch besser: „die Einheit des Erfüllens und des von etwas Erfülltseins." Det. im Wörterbuch: „dies Wort wird von P. gebraucht, wenn er das, was von der Gottheit ausfließt und zu einem Ende kommt, bezeichnen will." Nun darf man allerdings mit demselben Det. kühn weiter denken: „diese Fülle ist gegenseitig, d. i. Gott erfüllt active und wird erfüllt passive." Selbst Passav. scheut sich nicht, die Worte eines Freundes des Herrn anzuführen: „Die Kirche ist Seine Fülle, und sie reichet Ihm alle Seine Kinder dar, die Er zu Seines Leibes Vollkommenheit und Fülle haben muß." Darin liegt eine tiefe Wahrheit [1]), bei der wir uns nur auf der schmalen Gränze z. B. des Angelus Silesius vor Pantheismus zu hüten haben. Auch v. Gerl. kommt am Ende darauf: „die Sache und Ehre ist Sein, nicht ihre, er muß sich selbst in ihnen vertheidigen, bewahren, fördern, segnen und verherrlichen." Aber er legt das nicht in πλήρωμα, daß dies zugleich complementum wäre [2]), sondern allein richtig in die Medialform πληρουμένου, der Alles für sich erfüllt, so zugleich selbst darin voll wird, sich wieder damit erfüllt. Wie auch Det. dieselbe (nicht immer ihm eigne) Vorsicht gebraucht: „die Fülle deß, der Alles in Allen erfüllt und von seiner Gemeinde erfüllt wird, πληρουμένου in reciproco medio." Zwar

1) Richter: „Christus will nicht ohne seine ganze Gemeinde vollendet sein, und macht deßhalb die dazu Gehörigen lebendig und nimmt sie in sich auf, bis er in seinem ganzen Leibe ausgewachsen ist, nach Kap. 4, 13."

2) Wie die Berl. Bibel, den schönen Gedanken auch richtig sonst gebend, unvorsichtig thut und es gewiß noch anders meint als jene vorhin abgewiesenen Exegeten.

könnte man, wenn Neander in seiner Kirchengesch. bei Valentinus richtig bemerkt, daß diese Theosophen, ohne strenges grammatisches Festhalten der Bedeutungen, das Wort πλήρωμα vielleicht in akt. und pass. Bedeutung zugleich verstanden — im Allgemeinen unbedenklich der heiligen Sprache das gleiche Recht mystischen Doppelsinnes zugestehen; allein hier wäre πλήρωμα zugleich akt. als complementum unziemlich, unvorsichtig geredet, ginge über die zarte Gränze hinaus, wo der anbetende, Gott allein die Ehre des ersten Erfüllens lassende Ausdruck den Pantheismus oder das irgendwie vom Geschöpf herkommende Geben an Gott abwehren muß. Es ist also genug, wenn der Ap., um dem Gedanken bis in den Hintergrund seiner Tiefe (wo der erfüllende Gott wieder erfüllt, wie V. 3. der segnende wieder gesegnet wird) genug zu thun, das relativ so zu nennende Vollwerden Gottes selbst durch die Fülle der Gemeinde mit dem Medium πληροῦσθαι (für dessen Wahl wir nun Aufschluß haben) angedeutet hat, wobei dann doch immer Er allein in Allen ὁ πληρούμενος, der in, aus und (wieder durch die Gemeinde) für sich Fülle Habende, Gebende und Nehmende, Volle bleibt, die Gemeinde real nur das πεπληρωμένον durch fortgehend von Ihm kommende πλήρωσις.

Das sind nun lauter große, tiefe Grundbegriffe neutestamentlicher Weisheit und Offenbarung des Geistes, dabei im Ausdruck eben so wohl den Zusammenhang mit der heiligen Sprache des A. T. bewahrend als für die Griechen- oder Heidenwelt möglichst faßlich einem ersten, tief einem ferneren Verständnisse sich darbietend. Wir müssen indeß, obgleich dies zu bemerken genügen sollte, nochmals auf eine oben schon angestreifte Frage kommen: ob der Ap. wohl seine Terminologie gegen gewisse Gnosis gestellt habe? Ja schicklicher wird voran die andere Frage stehn: ob etwa nach der Kabala? Beides ist von Manchen behauptet und leider auch so für Manche das erhabene Wort verdunkelt oder entkräftet worden.

Daß nun, was man im besseren, rechten Sinne Kabala nennen muß, d. h. die aus geheimerer Erleuchtung und Tradition außer und neben dem Buchstaben heiliger Schrift geflossene theosophische Weisheit Israels nicht (wie seiner Zeit Brucker schrieb) höchstens ein paar Jahrhunderte vor Christo „ausgebrütet" worden durch allerlei Vermengung, sondern ihr Grund eines uralten, reinen Ursprungs ist, auch deßhalb Manches natürlich mit der neutestamentlichen Offenbarung übereinstimmen, zuweilen auffallend zusammenfallen muß: das ist anzuerkennen im Allgemeinen. Etwas Anderes aber ist die Frage nach bewußt absichtlicher, in bestimmtem Zusammenhang entstandener Berücksichtigung oder Anwendung kabalistischer Ausdrücke, und diese möchte sich unseres Bedünkens (wieder sehr begreiflich und geziemlich) nur in der Apokalypse finden, bei Paulus da-

gegen wirklich nirgends, auch nicht im Kolosserbrief — so viel nehmlich nach jetzt von der Kabala Vorliegendem nachzuweisen wäre. Gewiß nicht so, wie noch Kleuker unter den Wohlmeinenden einst behauptete: daß Paulus bei seiner Lehre von Christo jene Begriffe und Ausdrücke vom himmlischen Messias vor Augen gehabt, das dort nur ideal Gedachte nun eigentlich und historisch auf Christum angewandt habe, in der Ueberzeugung: dies sei das Erhabenste, was man sagen könne. Vollends nicht, wie Kleuker noch weiter ging: daß Niemand Pauli Christologie (so wie vieles Andere bei ihm) verstehen könne, ohne dasjenige zu kennen, was ihn veranlaßte, so und nicht anders zu reden![1]) O nein, die Schrift ist selbständig und ihr Verständniß auch. Der „große Mensch" der späteren Kabalisten mit seinen siebzig Gliedern u. s. w. geht auf eine ganz andere, mehr geschichtsphilosophische Anschauung hinaus, das unterscheidet sich wesentlich von dem enger gezogenen Kreis der Gemeinde bei Paulus, hat auch nur eben einen Berührungspunkt mit dem, was er Eph. 2. vom in Christo geschaffenen Einen neuen Menschen sagt. Die Kabala spricht von ihrem Adam Kadmon als urbildlichem Menschen, allerdings mit Wahrheit die Entwickelung schon in den ersten Grund zurücklegend, aber dabei zugleich sich verirrend (wenn man nicht den Ausdruck zu korrigiren oder *κατ' ἄνθρωπον* zu fassen weiß): Paulus dagegen scheidet rein und recht Christum vor und in der Menschwerdung. Also was dort vom corpus omnipraesens, weil corpus *primum* gesagt wird[2]), ist ganz etwas Anderes, als bei dem Ap. *σῶμα* und *πλήρωμα* nach der *ἔγερσις ἐκ νεκρῶν*, grade wie des Ap. *κεφαλή* ganz etwas Anderes noch als dort die spekulative Bezeichnung des Erstgebornen als Haupt und Krone. Wenn dort Adam Kadmon als Ureres bereits das Kleid des Unendlichen ist, der Raum, worin die Fülle seiner Kräfte wohnt, ja alle Wesen und Dinge eingeschlossen sind[3]) — so unterscheidet sich das als versuchte Theorie der Schöpfung durch dies Mittel zwischen dem Unendlichen und Endlichen[4]), obwohl Wahrheit in sich bergend, wesentlich von dem erst in Christi Verklärung entstehenden *πλήρωμα* seines erweiterten Gemeindeleibes, wobei jede rückwärts liegende Spekulation bei Seite gelassen ist. Wenn der Kabala, wie gesagt, Adam Kadmon als Adam der Erstgeborne und nächste Quell aller göttlichen Ausflüsse heißt, so kennt Paulus (und die ganze Schrift!) in ausdrücklicher Terminologie keine Emanation, keine Welt אֲצִילוּת vor der בְּרִיאָה, sondern sogleich nur

1) Kleuker, Johannes, Petrus u. Paulus als Christologen. S. 234. 253.
2) S. Wachter's Elucid. Cabbalist. cap. 3. §. 12.
3) R. Abr. Cohen Irira, Porta Coelorum, Diss. 3, 7. 2, 4. 5, 8.
4) Ebend. Diss. 6, 7.

den πρωτότοκος κτίσεως. Wenn dort מַלְכוּת die unterste Sephire, כֶּתֶר, חָכְמָה, בִּינָה die drei obersten, so fängt Paulus mit seiner σοφία καὶ φρόνησις gleich anders an, kennt ohne Weiteres für uns nur das Reich Christi, des Sohnes der Liebe, Gottes (Eph. 5, 5. Kol. 1, 13. 4, 11.) — und was er dafür von κράτος τῆς ἰσχύος, von δόξα sagt, hat auch nicht die mindeste Parallele zu גְּדוּלָה, גְּבוּרָה, תִּפְאֶרֶת, הוֹד als Namen von Sephiren. Wenn dort der Gottesname אֲדֹנָי שְׁכִינָה zu מַלְכוּת gehört, so wohnet hier Gott in der Gemeinde — kurz Alles ist anders und hier Beziehungen suchen, nur ein irreleitendes Spiel, wo man die Schrift rein aus ihrem eigenen Gedankenkreise deuten und verstehen soll.

Noch kürzer weisen wir die andre Nebenfrage zurück: ob der Ap. (wie auch Meier, Bähr u. A. meinen) seine Worte gegen die damaligen Anfänge der Gnosis gewählt und gestellt habe? Wir finden, wie bei V. 21. vorhin, so jetzt auch für πλήρωμα nicht den geringsten Zusammenhang mit Gebrauch und Bedeutung dieses Wortes etwa hernach in der Schule des Valentinus und anderwärts. Reden diese Leute von ihrem σωτήρ ganz anders, ist ihr πλήρωμα (verschieden vom τόπος μεσότητος) weit vor und über der Gemeinde, die geträumte Aeonenwelt — so ist doch gar nicht zu denken, daß in dieser Ausbildung das System schon damals vorhanden gewesen wäre, dazu von solcher Bedeutung, daß Paulus polemisch zurechtstellend seine terminos gebraucht hätte, sondern gewiß eher umgekehrt, wie Tertull. bezeugt, haben die späten Gnostiker paulinische Worte genommen [1]. —

Wir sind aber noch nicht zu Ende mit unserm Kapitel; nach dieser Abschweifung (die grade zu πλήρωμα gehörte) haben wir es endlich erst zu thun mit Dem, der Alles in Allen erfüllet. Nach der fast ohne Ausnahme jetzt geltenden, Alle beherrschenden Exegese [2]) soll der Ap. darunter wieder Christum verstehen; wir haben längst ein Anderes vorausgesetzt, vorbereitet, jetzt liegt uns ob zu begründen. Rück. allein (der überhaupt hier Rathlose) spricht sich wenigstens noch aus: bei der passiven

1) So viel etwa möchte nebenbei auch von den Gnostikern zu lernen sein, daß πλήρωμα stets aktiv und passiv gewandt werden konnte. Denn ob wirklich ihr πλ. nur das weiblich Ergänzende des männlichen βυθός anzeigen solle (wie des Iamblich. πληρώματα τῶν θεῶν), wird doch durch den Gegensatz mit κένωμα sehr unwahrscheinlich. Das Emanationsprinzip führt doch auf ausströmende Fülle, wo Gott subjectum implens bleibt.

2) So sehr, daß auch Petersen, Thiersch, Delitzsch, Kahnis, wenn sie auf unsre Stelle kommen, ohne Weiteres dies voraussetzen. Freilich, wie schon Chrys. mit seinem nahe (nur zu nahe!) liegenden πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ anhebt — so schließt B.-Crusius: „geht ohne Zweifel auf Chr."

Auffassung von πλήρωμα sei schwer zu sagen, ob der Erfüllende Gott oder Christus sei. Wir sind vielmehr überzeugt, hier lasse sich gradezu Beweis führen, und zwar folgendermaßen.

Weil wir das Herrschende bestreiten, stehe voran: Für Christum entscheiden keineswegs die zwei Gründe, die man hat, außer denen uns wenigstens kein anderer vorgekommen ist. Erstlich nicht, um vom Geringeren aufzusteigen, die Parallele Kap. 4, 10. 13. Denn daß auch von Christo mit Wahrheit ein πληρῶσαι τὰ πάντα gesagt, Ihm ein πλήρωμα zugeschrieben werden könne, wird nicht geleugnet sondern behauptet, aber die Beziehungen dort und hier sind im Zusammenhange so verschieden, daß ganz für sich die Frage bleibt, ob nicht hier Dasselbe noch viel nachdrücklicher von Gott stehe [1]. Zweitens entscheidet auch nicht die seltsam genug für unabweislich entscheidend erklärte Parallele des πλήρ. τοῦ πληρουμ. in gleichem Satze mit σῶμα αὐτοῦ. „Ist unser Satz Parallelsatz zum vorigen τὸ σῶμα αὐτοῦ, so muß das πληρουμ. wie αὐτοῦ ein und dasselbe Subjekt haben" — mit welchem Rechte Harl. dies Muß gestellt, können wir wiederum „nicht entfernt absehen." Wir bitten zu bemerken: daß eben ein definirender Satz gar leicht nicht bloß parallel redet, sondern entwickelnd: entweder weiter vorwärts gehend oder auch wieder in die Prinzipien zurückführend; so wie daß hier eine Deduktion vom Vater aus vorhergegangen, also das Letztere beim Abschluß fast schon erwartet werden sollte. Man wolle schlagende Beispiele gestatten, und zwar absichtlich in verschiedenen, unsrer Stelle nicht gleich entsprechenden Wendungen, um zu zeigen, wie wenig Recht zu jener apodiktischen Behauptung vorhanden. Wenn ich in einer vorherigen Deduktion vom König selbst und den Rechten der Krone, die er trägt, geredet habe, dann von gewissen Grundparagraphen der Verfassung, welche sie wahren — kann es da nicht im Abschlusse heißen: dies also sind die Attribute der Krone, die unveräußerlichen Befugnisse des sie Tragenden? Da ist Parallelismus, und doch im zweiten Glied ein andrer, zurückleitender Genitiv. Oder wenn vom Verhältniß des Monarchen und seines Gesandten die Rede war, in dieser Beziehung weiter von den Ehren des Letzteren — kann ich nicht schließen: hierin bestehen die Prärogative des Gesandten, die Forderungen Dessen, der sich in ihm repräsentirt? Oder ich habe von einem Strom gesprochen und einem Kanal, der sein Wasser in ein Becken leitet — darf ich nicht schließlich sagen: hier hast du den Ausfluß des Kanales, (mithin) die Wasser des Stromes? Wir möchten gern lernen, wie sich davon unser Beispiel

1) Nimmt man die gleichen Worte und Begriffe überall gleich bezogen ohne Weiteres, dann müßte freilich Kol. 1, 19. die Gemeinde in Christo wohnen!

unterscheidet: die Gemeinde ist der Leib Christi, mithin (zurückgehend in das Frühere) die Fülle des (durch Christum) Alles in ihr erfüllenden Gottes. Was irgend Bedenklichen hiebei künstlich schiene, wird überschwänglich ausgeglichen durch positive Gründe dafür, daß ὁ πληρούμενος nur der Vater sein kann.

1) Die ganze Anordnung des Kapitels. Man wolle doch nochmals die vorhin aufgezeigten sieben Sätze betrachten, deren jeder seinen (und zwar N.B. vom dritten an durchgängig zurückführenden) eigenthümlich neuen Hauptgedanken an den vorigen fügt. Ich bitte für euch — daß Gott euch erleuchte — zu erkennen die Kraft — (nun merke man das Zurückgehen!) — welche Er in Christo gewirkt — indem Er ihn über Alles setzte — und so zum Haupt der Gemeinde — die nun als Christi Leib die Fülle Gottes ist. Wenn nicht so gefaßt, dann wäre die Ordnung zerbrochen, dann brächte grade der letzte, siebente Satz gar nichts Neues: denn sowohl daß sie Leib ihres Hauptes ist, als daß das Haupt den Leib erfüllend belebt, versteht sich gleichsam von selbst. Der Ap. will aber, wie wir sahen, in ganz Kap. 1. zunächst Alles aus dem Vater herholen durch Christum — und nun sollte er bei Christo stehen bleiben? von der Kraft des Geistes zu Christo führen und nicht wieder (gegen die trinitarische Fassung und Abrundung überall) von diesem zu Gott? Vielmehr gehet πλήρωμα τοῦ πληρουμένου sehr deutlich auf den εὐλογήσας ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ zurück, recht eigentlich den ersten Gedankenkreis abschließend. Dies zu sagen ist Hauptsache, Hauptsatz, insofern τὸ σῶμα αὐτοῦ nur Mittelglied und Vordersatz für den Schluß daraus. Nominativ ist und bleibt seit V. 17. der Gott Christi, der Vater der Herrlichkeit, bis das große Wort ἐκκλησία dasteht. Nun tritt einmal mit ἥτις diese ἐκκλησία nominativisch hervor, sofort aber wird dieser Nominativ genitivisch definirend zurückgeführt: und zwar nicht bloß mit αὐτοῦ auf Christum zunächst — sondern, was unbedingt als noch fehlend erscheint, weiter auf das Subjekt der ganzen Satzkette und des ganzen Kapitels, den Gott und Vater! Jetzt ist das ἐνήργησεν in seinem Resultate gezeigt, mithin ist ὁ τὰ πάντα πληρούμενος die parallele Entwickelung von ὁ τὰ πάντα ἐνεργῶν V. 11. — ganz wie ὁ δυνάμενος ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι Kap. 3, 20.[1])

2) Die drei Kapitelschlüsse behalten nur so ihre Analogie, ihre (weiterhin sich völlig erweisende) parallele Stellung: die Gemeinde ist zuerst (nach ihrem Grund im Vater) die Fülle des Alles erfüllenden

1) Wie Flatt einmal wirklich (S. 370.) die Beziehung auf diese beiden Stellen merkt und aus Philo die Parallele bringt, wo Gott heißt: ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκώς.

Gottes — weiter Kap. 2, 22. (nach ihrem Weg, Fortgang und Wachsthum durch den Sohn) die auf Christum gegründet wachsende, sich erbauende Behausung Gottes — endlich wieder Kap. 3, 19. 20. (nach ihrem, den Grund zur Vollendung erhebenden Ziel im Geist) die ausgebaute, vollgewordene εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, nach seiner überschwänglichen Kraft. Worauf dann Kap. 4, 6. die trinitarische Summa nochmals faßt und auch das letzte ἐν πᾶσιν [ἡμῖν] des Geistes doch auf den εἷς θεὸς καὶ πατήρ, dem allein der absolute Artikel ὁ ἐπὶ πάντων κτλ. gebühre, zurückführt[1]).

3) Das zuletzt Gesagte gibt unsern dritten Grund: an sich schon, genau nach der Schriftsprache genommen, ist der erhabene, absolute Ausdruck ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος nur dem Vater geziemlich und angemessen. Hieran streift auch Schöttgen einmal: analogiae quidem convenientius diceretur: ὁ Χριστὸς κατοικεῖ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐν τῷ πληρώματι τοῦ θεοῦ. Ja wohl, denn was Jer. 23, 24. (auch eine Parallele!) ganz allgemein ausspricht, wird nun im besondersten Sinne nur in dem Leibe Christi wahr und wirklich. Da der Sohn immer etwas im Absoluten Relatives bleibt und den Vater voraussetzt, vor und über sich hat (vergl. Aug. de trin. VI, 11.), dies auch in der Schriftsprache genau, viel genauer als von manchen Gläubigen festgehalten wird, so wäre es ein Anstreifen an die falsche ταυτότης, wie der alte Dogmenstreit redete, auch namentlich allem übrigen Sprachgebrauche bei Paulus entgegen, wenn der Sohn bezeichnet würde mit einem absolut umfassenden Artikel, wie er sonst nur dem ὁ θεός und αὐτόθεος eignet. (Was bekanntlich Origenes hervorhob und darin wenigstens Recht hat.) Die Schrift sagt wohl Röm. 9, 5. von Christo noch: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός — aber nirgends auch nur ὁ ἐπὶ πάντων[2]), damit aber gleich wäre die hiesige Formel. Wie wenig schickte sie sich besonders hier, wo zweimal der Gott Christi genannt war![3]) Ferner Jesus Christus, als erhöheter, verklärter Mensch zugleich (und als solcher ist er doch hier des Leibes Haupt) „bleibt gewiß auch im Himmel noch von Gott unterschieden" (mit Oetinger zu reden) und „in seiner Person ist die Kreatur nicht aufgehoben." Auch Phil. 2, 11. schließt ab: zur Ehre Gottes des Vaters.

1) Wiegt diese Parallelisirung nicht reichlich die scheinbare Parallele Kap. 4, 10. 13. auf?

2) Hebr. 3, 4. ist ὁ τὰ πάντα κατασκευάσας freilich Christus, aber nicht als Schöpfer, sondern τὰ πάντα meint die ganze Haushaltung, auch die Vorbereitung schon zum Hausbau.

3) Auch den Strahl der Sonne kann ich Sonne nennen; wenn aber von der Sonne die Rede ist, werde ich nicht leicht den Strahl Sonne nennen. (Tertull. adv. Prax. c. 13.)

Nach allen diesen Gründen sagen wir mit Theodoret: τοῦ μὲν Χριστοῦ σῶμα, τοῦ δὲ πατρὸς πλήρωμα — οἰκεῖ ἐν αὐτῇ (τῇ ἐκκλησίᾳ) καὶ ἐμπεριπατεῖ κατὰ τὴν προφητικὴν φωνήν. Zwar kann Harl. das Recht zu dieser Deutung „nicht entfernt absehen" — aber wir sehen jetzt klar, wie sich so bei ihm nur die Vereinzelung des jedesmaligen Textes, die Verkennung oder gar grundsätzliche Verleugnung des großartigen Zusammenhanges und einer tieferen Ordnung im Bibelworte rächen muß mit Kurzsicht für die reichlich daliegenden Gründe. Grade was er zuletzt (in seiner Sprache) abweiset: „nicht als ob die Gemeinde die Herrlichkeit wäre (richtiger hätte), die in Christo wohnte" — grade das ist allein das Rechte. In der Parallele der zwei Satzglieder ist nehmlich πλήρωμα schon für sich so viel als τὸ σῶμα αὐτοῦ, denn eben Christi Leib ist = πλήρωμα θεοῦ, Kol. 2, 9. 10. 1, 19. Auch dort bleibt Gott, der Vater der Erfüllende. Wir haben hier, anstatt Luther's ungenauem „nehmlich," nur wie bei den obigen Beispielen einzuschalten: welche da ist Christi Leib, somit, folglich die Fülle Gottes — und Alles ist im Klaren [1]).

Jetzt laßt uns τὰ πάντα ἐν πᾶσι [2]) näher ansehen! Bisher konnte es scheinen, als hätten wir den Satz für ganz allgemeine Bezeichnung Gottes, nun auch in die Weite zu Dem, der Himmel und Erde füllet, zurückführend genommen. O nein, das geht freilich nicht an, für dies πλήρωμα muß es auch besonders gelten. Eben so gewiß wie V. 22. die ὑπὲρ πάντα noch die πάντα ὑποτασσόμενα sein mußten, können die jetzigen τὰ πάντα nicht wieder nur Dasselbe sein, nicht das ganze „All" außerhalb der Gemeinde. Denn erstens wird πληρουμένος wie πλήρωμα jetzt nur von dieser Gemeinde gesagt, folglich ist von πάντα und πᾶσι nur innerhalb dieses πλήρωμα die Rede [3]). Zweitens zunächst: wie kann denn ein Geschöpf im andern von Gott erfüllt werden? Dann freilich müßte, wenn τὰ πάντα das öfter genannte All der Dinge bleiben soll, ἐν πᾶσι adverbial dabeistehn; wir werden aber gleich sehen, daß sich die Sache eher umgekehrt verhält. Denn weiter: τὰ πάντα können auch nicht einmal primo loco die Glieder des Leibes, die persönlichen Mitglieder der ἐκκλησία, die κλητοί sein. Dafür wäre das Neutr. ganz un-

1) Die Unterscheidung bei Kahnis: „als innere Welt die Fülle, als äußere Erscheinung der Leib" (I, S. 92.) — möchte sich schwerlich rechtfertigen. Vielmehr ἐκκλησία ist die äußere Erscheinung!

2) Die Lesart τὰ πάντα halten wir mit Harl. für wohlbegründet.

3) Sehr seltsam restringirend lautet es doch in einer glossirenden Bibel hiebei: „als der wirksame Herr über Alles, obgleich nicht auf eine so innige und herrliche Weise, wie er seine Gemeinde erfüllt!"

passend, um so mehr, weil es eben vorhin zur Unterscheidung des unpersönlichen Sinnes, wie wir sahen, gebraucht worden ist. Folglich läßt sich ἐν πᾶσι nicht adverbial (wofür hier auch ἐν παντί stehen würde, weil ἐν πᾶσι so neutral nur heißt: in allen Stücken, Dingen, außer und neben einander gedacht, s. Kol. 1, 18. 1 Tim. 3, 11. Tit. 2, 9. 2 Kor. 11, 6.) nehmen [1]), sondern obwohl τὰ πάντα der nächste Accus. zu πληρ. bleibt, werden doch erst mit πᾶσι die Personen, in welchen Gott Alles, was in ihnen ist, ausfüllt oder vollmacht, bezeichnet [2]). Mithin gilt eher τὰ πάντα gewissermaßen wie κατὰ πάντα, nehmlich nicht als Objekt, womit Gott die Gemeinde füllt (denn wen oder was dann?) — sondern freilich Alles, d. h. alle Theile, allen Inhalt, das Innerste in Allen. Doch bleibt ein wichtiger Unterschied und Grund, warum Paulus nicht πάντας κατὰ πάντα sagen wollte, sondern das ἐν πᾶσι betont.

Dies πᾶσι, wie gesagt, ist durchaus nicht Neutrum, wie jetzt in unsern deutschen Bibeln steht, so daß ein allumfassendes „Alles in Allem" herauskommt, sondern persönliches Masc., wie auch Luther's ursprünglicher Text lautete: in Allen. Selbst Bengel trifft's noch nicht ganz, wenn er deutet: Neutrum, masculini potestatem includens — obgleich das dem Sinne nach richtig wohl heißen soll: ἐν πᾶσι scil. μέλεσι τοῦ σώματος τούτου. Denn wirklich auch in der Form erfordert ἐκκλησία, die Versammlung der κλητοί, durchaus im dazu gehörigen πᾶσι Personen. In jeder Person, welche Mitglied der Gemeinde, also Glied an Christi Leib ist, füllt Gott durch Christum in Kraft und Leben des Geistes Alles, grade wie im Leibe des Menschen vom Haupte her für jeden Bestandtheil, jede Funktion aller Glieder geschiehet. Der Gedanke aber an „alle Wesen" über die Gemeinde hinaus [3]) hat hier gar nichts mehr zu schaffen seit dem ἥτις ἐστί. Ja so allumfassend kann ein πληροῦσθαι τὰ πάντα ἐν πᾶσι weder von Christo noch von Gott mit Wahrheit behauptet werden; dieser Ausdruck gilt recht eigentlich nur von der Gemeinde, wie er daher Kap. 4, 6. so wiederkehrt. Man kann und muß wohl, im wahren, biblischen Sinne der Immanenz ohne Pantheismus, von Gott sagen, daß er Alles erfüllt, auch außerhalb der Gemeinde; denn er ist nicht nur durch alle Fernen auch der Nahe, in allen Tiefen der Gegenwärtige (Jer. 23, 23. 24.) — sondern trägt und hält wirklich Alles im Dasein mit seiner erhaltenden Kraft,

---

1) Derer zu geschweigen, die Beides tautologisch adverbial fassen.

2) Also nicht wie Schöttgen omnia omnino, oder gar mit Flatt ubique, so daß man ergänzen dürfte ἐν πᾶσι τόποις, wofür sich schwerlich auch nur nach der Sprache genügender Beweis finden möchte.

3) Den wir selbst in v. Meyer's Note zu finden uns freilich nicht wundern, wegen der Neigung zur ἀποκατάστασις, die gern überall sieht, was dahin ziele.

wie Weish. 11, 22—27. schön ausführt. Ohne Ihn würde irgend ein Etwas kein Etwas bleiben oder sein. So der Stein und der Teufel. Sogar mehr noch: in den Engeln des Ungehorsams, in den Ungerechten und Gottlosen, in den Verdammten ist und bleibet Gott „das Licht, das mit ewigen Strahlen der Angst und der Schrecken ihre Finsterniß durchleuchtet; das Auge, das mit Feuersflammen ihr innerstes Wesen ewiglich durchzuckt — das Wort, das sie in ihnen selbst richtet und verdammt" — wie Passav. sagt. Aber das heißt dennoch nicht, wofür Pass. mit sehr falscher Deutung es geben will: Alles in diesen Allen! Dies durchleuchtende, durchzuckende Richten und in diesem Gericht Erhalten (vergl. Hebr. 4, 12. 13.) ist wahrlich kein Alles Erfüllen mit Seinem Leben, Seiner Liebe, Seines Wesens Gemeinschaft, da bleibt im Verdammten wie jetzt im Stein der undurchdrungene Grund übrig. Persönlich im vollen Sinne des persönlichen ἐν bei πᾶσι gilt das Wort zuerst bei den heiligen Engeln, doch auch bei ihnen, die zum Schöpfer und seinem Sohn, ihrem Fürsten, als über ihnen anbetend aufschauen, noch nicht einmal in dem zugleich leibhaftigen Sinne, den es für Christi Leib hat. Der Pantheismus, der die Welt mit dem Sohne verwechselt und keinen die Personen durchdringenden urpersönlichen Gott, keine ewige Person Gottes im Sohne hat[1]), kann das nicht scheiden und begreifen, sondern mengt ein unklares und unwahres „Alles in Allem" für seinen Gott (der dann eben weiter nichts als dies ἓν καὶ πᾶν ist) zusammen. Eben so der vulgäre Rationalismus, der als Halbdenkerei noch nicht merkt und begreift, daß sein persönlicher Gott ohne Halt in der Mitte schwebt zwischen dem pantheistischen und biblischen. Die Schrift aber, und sonderlich mit buchstäblichster Klarheit und Tiefe in unsrer Stelle zeigt uns die **Gemeinde,** nur die Gemeinde als Christi Leib, als die Centralsphäre der vollendeten Welt, wo allein Gott Alles **in Allen** ist grade so wie in Christo, nur freilich durch diesen vermittelt. Und das ist's, was der Apostel mit πλήρωμα meint[2]).

So schließt Alles ab, und es läßt sich so viel wenigstens in des Ap. erhabenem Wort klar verstehen, daß es selbst ein πλήρωμα voll überschwäng=

1) Der uns z. B. in Michelet's neuestem Buche gleich zu Anfang verkündigt: die göttliche Substanz bilde nicht mehr und nicht weniger das innerste Wesen eines Steines als — Christi!

2) Sehr falsch, unbiblisch und unspekulativ zugleich Luther's Randglosse: „Christus ist und wirket alle Werke in allen Kreaturen, darum ist sein alle Kreatur voll. Also ist auch seine gemeine Christenheit seine Fülle, daß sie sammt ihm ein ganzer Leib und völliger Haufe ist." Erinnert uns das doch an seine wunderliche, grade das Specifische im Sakrament wieder vernichtende Ubiquität. Wo bleibt auch hier der Unterschied zwischen Leib und aller Kreatur?

licher, freilich von uns kaum auszuschöpfender und doch streng im wohlbemessenen Buchstaben beschlossener Wahrheit ist. Wie kommt uns nun bei solchem Einblick Rückert's Exegese vor, der in „keiner geringen Verlegenheit" mit der unbegreiflichen Stelle sammt allen ihren Erklärungen bisher nichts anzufangen weiß, von Entscheidungsgründen im Sprachgebrauche oder Zusammenhange oder sonstigen Systeme des Ap. nur sagen kann: „Dies Alles mangelt hier!" Ja der zu sagen im Stande ist: „Zusammenhang gibt es gewissermaßen gar nicht, weil die Worte nur ein gelegentlicher, durch nichts als nothwendig bedingter Beisatz sind, auch keine Argumentation Statt findet, aus deren Fassung und Zweck ein Schluß auf den Sinn einzelner Glieder gelten könnte!!" Nachdem wir das Alles gegeben, dürfen wir wohl in Liebe und Wahrheit wünschen, daß solche Ausleger erst die Schrift lesen lernen möchten, ehe sie auslegen. Wenn Rück. endlich nothgedrungen eine Erklärung aufstellt, so ist es beinahe das Allerverkehrteste, was man erdenken könnte: die Kirche soll das Mittel sein, durch welches Christus Alles vollführt, deren er sich als Leibes bedient, um die große Bestimmung, welche ihm obliegt, zu vollenden, nehmlich die allgemeine Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott. Nein, dieser Erklärungsversuch läßt sich gewiß nicht brauchen, das ist keinesweges „eine in der paulinischen Grundansicht sehr wohl enthaltene Vorstellung!" Ganz richtig bemerkt Matth. kürzlich, man müsse das eben umkehren, indem nach der Bibel die Kirche Alles nur in Christo und durch ihn vollbringen kann.

Wir schauen anders in den hier aufgedeckten Plan und Beruf Gottes für seine Gemeinde in Christo und sagen mit Hamann: „Kein einziger Plan, als der durch Christum, das Haupt, und durch den Leib seiner Gemeinde offenbart worden, erklärt die Geheimnisse der höchsten, einzigsten, verborgensten und zur Mittheilung Ihrer Selbst aufdringlichsten Majestät, dem ganzen System der Natur und menschlicher Geselligkeit analogischer, den willkührlichsten Gesetzen gesunder Vernunft und den nothwendigsten Schlußfolgen lebendiger Erfahrung gemäßer. Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier in der Größe eines Baums des Erkenntnisses und des Lebens mitten im Garten — aller philosophische Widerspruch und das ganze Räthsel unsrer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihres Terminus a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des fleischgewordenen Wortes aufgelöst." (IV, 329.)

Noch zwei Fragen sind übrig: Redet nun der Ap. von der vollendeten oder der werdenden Gemeinde? Und zum Andern: wer ist und wie wird man ihr Glied? Für die erste Frage haben wir schon die Antwort vorbe-

reitet, als wir bemerkten, wie πλήρωμα sowohl als πληρουμένου zugleich das fortgehende Vollwerden und Vollmachen einschließen könne. Zwar meint Harl. am Ende seiner Exegese, der Streit: ob der Ap. hier an den Zustand des gegenwärtigen oder des künftigen Lebens gedacht habe, d. h. mit anderm Wort, ob er in seiner Definition der Gemeinde das Ziel der Vollendung oder den schon vorhandenen Bestand ausdrücke — verkenne die ganze Bedeutung des Zusatzes, der eben an keins von Beidem denke, nur das Oxymoron πλήρωμα τοῦ πληρουμένου stellen wolle. Wir aber meinen dagegen, der Apostel, vielmehr der Geist in ihm denke seine Gedanken stets aus, und finden daher die Frage gar nicht unberechtigt oder unwichtig, ob er hier vom Grund und Anfang oder vom Ziele der Gemeinde redet. Und nun sagen wir: das erste Kap. des Briefes legt den Grund als für das Ziel. Wie πλήρωμα zwar ein fortgehend werdendes πληρούμενον sein kann, so trägt doch eben das Wort πληροῦσθαι und πληροῦν seiner Natur nach den Mitbegriff der Vollendung in sich[1]). Vollends hier, wo (wie Matth. gut gemerkt hat) „mit dem göttlichen Wesen durchdringen" freilich zugleich nichts Anderes sein kann als „dadurch zur Vollendung führen." Sagt nun P. von der Gemeinde, der ἐκκλησία, worunter er doch ohne Zweifel die auf Erden jetzt mit diesem Namen vorhandene[2]) meinen muß: ἥτις ἐστί — und stellt ein so weit reichendes Wort dazu, so wird das freilich nur heißen können und sollen: vor Gott, in Gottes Rath und Wahl, nach Bestimmung, Grundlegung und Anfang ist sie schon dies πλήρωμα. Nehmlich nicht bloß ideal gedacht, sondern mit realer Wahrheit, als Christi Leib, der zu erfüllende. Wir dürfen einerseits nichts abdingen vom vollen Wort für die schlechte Wirklichkeit, oder gar eine Beschränkung uns einzuschalten unterstehen, wie weiland Pfenninger in seiner Paraphrase: „mit allen Kräften und Seligkeiten von dem, der allein Alles erfüllen kann, so viel sie nur fassen mag, erfüllt." Wir dürfen anderseits eben so wenig denken, der Ap. habe von der Gemeinde seiner Zeit oder irgend eines Zeitlaufs buchstäblich behaupten wollen gegen das Zeugniß seiner eignen Bestrafungen und Ermahnungen, daß das πάντα ἐν πᾶσι bereits eine aufgerichtete Wahrheit sei. Also der Ap. spricht einerseits das Ziel aus, welches erst am Ende nach 1 Kor. 15, 24—28. erreicht sein wird (in welcher Stelle, wohl zu

---

1) Nur deßhalb nicht, die reale Füllung, wodurch voll=endet wird, bei Seite schiebend, gleich allein, wie Rück. früher übersetzte: die Gemeinde ist das vollendete Werk dessen, der Alles in Allen zur Vollendung führt!

2) Daß wir ihn verstehen sollten: „die unsichtbare Kirche, nicht die ganze Menge der Bekenner des Christenthums" — dafür ist auch nicht die geringste Spur vorhanden.

merken, auch τὰ πάντα ἐν πᾶσιν durchaus nur den engern Kreis der Gemeinde, die persönlichen πάντας in ihr meinen kann); anderseits aber zeigt er uns dies Ziel als im Anfange, in der gewissen Begründung, weiset so die Gemeinde (ganz im Sinne von 1 Kor. 3, 11.) zu ihrem Haupte hin, auf daß sie aus demselben und an dasselbe hinanwachse. Das fortgehende πληροῦσθαι in und zu diesem πλήρωμα wird sofort Kap. 2, 1—10. vom Beginn angehoben und durch Kap. 2. 3. ferner fortgeführt bis Kap. 3, 19., worauf dann Kap. 4, 13. wieder zurückweiset.

Wer gehört zu dieser Gemeinde? Wodurch ist und wie wird man ein Glied an diesem Leibe Christi, für welchen der Kanal der Fülle Gottes fließt? Wirklich erst durch den lebendigen, bewußten Glauben, durch die persönlich vollzogene „Wiedergeburt" im engeren Sinne des Worts? Mit nichten, antworten wir einstweilen, und werden diese Antwort weiter begründen im Fortgange des Briefes, wo er selbst sie geben wird. Nach Kap. 4, 4. 5. ist der Eine Leib durch die Eine Taufe geworden, wozu vorläufig Kol. 2, 12. und entscheidender noch 1 Kor. 12, 13. zu vergleichen. So weit stimmt unser bescheidenes Verständniß der Schrift mit der neuesten Lehre von der Kirche bei Delitzsch, weiter aber nicht. Wenn Del. gleich beide „Sakramente" zusammen nimmt, anstatt für die Begründung der Kirchengemeinschaft eben bei dem aufnehmenden, einverleibenden stehn zu bleiben, so müssen wir abweichen. Wenn er dem Abendmahl eine vom persönlichen Glauben gleich unabhängige, objektiv und irresistibel geschehende Mittheilung vom Haupte her zuschreibt, so finden wir das gegen Schrift und Sache[1]). Vielmehr am Sakramente des Nährens zum Lebenbleiben und Wachsen scheidet sich's grade zwischen dem „Einen Geist," der nur die lebendigen Glieder persönlich durchdringt, und dem „Einen Geist," welcher durch die Taufe schon zu Christo gefügt, seinerseits ein Wirken begonnen hat. Darum 1 Kor. 12, 13. der große Unterschied zwischen ἐν ἑνὶ πνεύματι und εἰς ἓν πνεῦμα — freilich damals noch getrost πάντες für Beides zu sagen. Darum Eph. 4, 5. nur die Taufe genannt, und im ganzen Briefe nur die einzige Andeutung des Abendmahles Kap. 5, 29. nach dem Wasserbade V. 26. Stände der „Leib" des Abendmahls in gleich ursächlicher, bedingender Beziehung zum entstehenden „Leibe" der Gemeinde, wie die Taufgabe, so wäre das bei unsrem Gemeindebrief unmöglich, so müßte er bestimmter davon reden[2]).

1) Im letzten Theil unserer „Reden des Herrn Jesu" haben wir Beides, Abendmahl und Taufe, genau zu erörtern uns bemühet auch in dieser Beziehung.

2) Wir meinen also grade das Gegentheil von dem, was Kahnis (Lehre v. heil. Geist I, 156.) für das Abendmahl sagt, und werden zu Kap. 4. näher hierüber uns erklären.

Zweites Kapitel.

Solche Auslegung, die uns nicht zu vergessen empfiehlt: „daß der Ap. seit Kap. 1, 19. von seinem eigentlichen Gegenstande völlig abgeschweift ist" — dann sogar meinen kann: „daß überhaupt ein streng fortgeführter Faden der Darstellung in unserm Briefe kaum zu suchen ist" (wir geben Rückert's Worte) — solche Auslegung, welche das Verständniß oder Unverständniß des Auslegers mit dem (ihr nicht) heiligen Texte selber naiv genug verwechselt, möchten wir unserntheils lieber vergessen. Aber sie kommt uns leider, wenn auch nicht überall so arg, von allen Seiten in den Weg. Entweder man verzichtet ganz, was dann noch das Beste sein mag, auf das Suchen und Finden des Fadens, hält sich an einen Vers und Satz nach dem andern — oder man trifft's gewöhnlich übel, wenn man disponiren, die Totalität als geordnet erfassen will. So soll nach B.-Crus. wirklich schon das 2. Kap. „auf Ermahnungen übergehen" — und hiemit ist's abgemacht[2])! Da doch wahrlich die Scheidung des lehrenden und ermahnenden Theils bei Kap. 4. in die Augen springt, hier aber für's Erste noch ganz andre Uebergänge und Entwicklungen liegen. Wenn Rück. weiter für den Fortschritt zu Kap. 2. nichts Besseres weiß, als „ein bloßes Uebergehen vom Allgemeinen, nehmlich der Kirche überhaupt, zum Besondern, den heidenchristlichen Gemeinden, also nur Fortschreiten von τὰ πάντα zu ὑμᾶς" — nun so haben wir schon in der Einleitung vorläufig etwas ganz Anderes aufgedeckt. Ein wenig besser trifft's im Sinne des einfältigen Glaubens der liebe Rieger: „Da der Ap. eine überschwängliche Größe der Kraft Gottes gepriesen hatte, so zeigt er nun weiter, warum eine solche überschwängliche Kraft anzuwenden nöthig gewesen sei, und auf was es dieselbe mit uns anfange, und wie weit sie es mit uns bringe." Nur ist dieser Wahrnehmung viel genauer herauszuhelfen durch die, wie wir hoffen, einmal aufgedeckt einleuchtende Trichotomie der drei ersten Kapitel nach Grund, Weg und Ziel, oder Vater, Sohn und Geist. Es klingt wohl sinnig und ist auch an sich sehr wahr, was Rieg. sofort weiter sagt: „Nächst zuvor hat uns der Ap. die Himmelsleiter gezeigt, wie sie an Gottes Thron hinreicht, auf den unser Herr und Haupt sich gesetzet hat; jetzt zeigt er sie auch von der Seite, wo sie die Erde berührt, oder die aus Juden und Heiden zum herrlichen

---

2) Es heißt auch für V. 4—10. hernach eben so naiv: die Ermahnung, welche hierin liege, spreche der Ap. nicht ausdrücklich aus!

Eigenthum Jesu Christi Berufenen ergreift, und aus ihrem tiefen Fall aufrichtet." Aber die Begründung für diesen Rückschritt zum Fortschritt, diesen zunächst eintretenden Rückblick auf den tiefen Fall (welcher doch keinesweges Hauptgedanke des 2. Kap. bleibt) ist viel genauer zu suchen und finden. Die Himmelsleiter, welche nicht nur in Christi Person bis an Gottes Thron reichte, sondern auch die Gemeinde seiner Berufenen schon als den Leib dieses Erhöheten, die werdende Fülle Gottes uns zeigte, stand für's Erste darum so ganz und hoch da, weil aus dem Rathe des Vaters gleich voran das Ganze bis zum Ziel sich aufdecken, allerdings im Grunde, der gelegt ist, schon die ganze Kraft und Hoffnung des Berufes erscheinen mußte. Nunmehr schreitet der Ap. zur Fortentwickelung, indem er Weg und Fortgang der Gemeinde auf diesem Grunde, durch den Sohn oder in Christo Jesu näher darlegt. Sie ist in ihrem Anfange schon Christi Leib, als zu erfüllen hinfort mit dem Gottesleben; doch nun gilt es das Hinanwachsen (V. 21.) — das neue, lebendige Wandeln in der Kraft der Erneuerung, neuen Schöpfung (V. 10.) — das Gebrauchen des eröffneten Zuganges V. 18. Also ganz richtig: „auf was es die überschwängliche Kraft mit uns anfange" — nur nicht eigentlich auch in diesem 2. Kap. schon: „wie weit sie es mit uns bringe;" denn dies Letztere bleibt (nach dem Uebergange 2, 22.) dem dritten Kapitel, dem Kap. des Zieles (siehe dort V. 17—19.) vorbehalten. Dagegen, um den Fortgang zu zeichnen, muß natürlich erst der aufgethane, verordnete Weg von Anfang recht in's Licht hervor: also darum, in diesem Sinne der tief greifende Rückblick in Tod und Verderben, woraus Gott durch Christum lebendig macht, oder zuerst von woher es die Kraft der Gnade mit uns anfängt. Auch würde sonst einestheils der Zusammenhang mit dem Vorigen abgebrochen, anderntheils gewissermaßen schon zu viel in das Dritte vorgegriffen. Das Mittlere ist eben der Weg der Mittheilung, Einpflanzung von Leben und Geisteskraft durch Christum in die Gläubigen: grundlegend in der ersten Erweckung (auch nur durch den Glauben), sodann fortfahrend im „Gedenken daran" (V. 11.) zur ferneren Erbauung, zum Wachsthum im neuen Wandel. Indem sich die Gemeinde nun als der durch Gottes Gnadenkraft erstandene Eine neue Mensch in Christo zeigt, fällt von hier aus natürlich zwiefaches Licht: rückwärts auf den vorigen Tod, vorwärts auf den geöffneten Zugang und Fortgang. Man wolle das Kap. in diesem Lichte betrachten, um es recht zu verstehen! Die schon in Kap. 1. begonnene Beziehung auf Heiden und Juden setzt sich gesteigert fort und wendet sich nach der andern Seite: wenn vorhin der auserwählende und verordnende Rathschluß des Vaters vorherrschend an Israel (dessen typischer Bestand bereits keimhaft Alles in sich faßt) anschau-

lich zu machen war, so erscheint jetzt die große Lebendigmachung oder Erneuerung in Christo vorherrschend an den von Satans Gewalt zu Gott gebrachten Heiden ausgeprägt. (Versteht sich, nur so, daß dasselbe jedesmal auch der andern Seite gilt.) Man sehe die Schlußdefinition der Gemeinde, die zweite (Kap. 2, 19—22.), welche das Wie des Weges und Fortganges gibt, wie die erste das Was des Grundes und Anfanges.

Ferner zerfällt das 2. Kap. wieder gleich dem ersten in zwei Hälften: mehr dogmatisch lehrend wird das neue Leben der vorhandenen, ent- und erstandenen Gemeinde angeeignet bis V. 10. — dann aber die Weiterführung mehr ermahnend ausgedrückt. Im ersten Abschnitt, der es (Kap. 1. wieder aufnehmend) mit der einmal für immer geschehenen (in jedem zur Gemeinde Berufenen fortan so geschehenden) Kraftwirkung des Vaters durch den Sohn zu thun hat, unterscheiden wir abermals zwiefach: erst den langen, tiefgreifenden, darum viel einschaltenden Satz selbst, der bis Ende V. 7. reicht — dann eine nochmals nachdrückliche Bekräftigung und Erklärung desselben, um in die Ermahnung zum Fortgang und Wandel überzuleiten, wie wir V. 8—10. finden werden.

Mit dieser Fassung, diesem Verständniß des Ganzen hängt endlich sehr genau die richtige Einsicht in den formellen Satzbau oder die scheinbar ungenaue Konstruktion zusammen. Wie in der Schrift überhaupt, so ganz besonders bei Paulus (in dessen Schreibweise der inspirirende Geist mit dem persönlich Menschlichen den engsten Bund geschlossen hat) hüte man sich doch vor der flachen Betrachtung, welche nur Nachlässigkeiten und Vergessenheiten sieht, wo vielmehr der Geist des Gegenstandes den davon Redenden grade so und nicht anders die Rede zu stellen treibt. Nicht mit Matth. etwa: zuerst wollte der Ap. allein die Heidenchristen erinnern und anreden, hernach kann er nicht umhin, auch die Judenchristen gleichzustellen — sondern diese Grundgedanken stehen klar vor seiner Seele, die den Brief schreibt nur nach dem im Geiste schon geschauten Plan und Grundriß, wenigstens was alle Hauptzüge betrifft. Nicht mit B.-Crusius: der Erweis des νεκροὺς ὄντας zieht ihn von der Vollendung des Satzes ab — sondern er weiß wohl, daß und warum er diesen ersten Satz des neuen Kap. grade so stellt, wie wir ihn lesen. Seine (wir scheuen uns nicht so zu sagen trotz nasrümpfender Kritik) — seine heilige Ausdrucksweise, so ungefügig sie gegen menschliche Rhetorik erscheinen mag, trägt eben darin den Stempel des höheren Geistes, daß sie der lebendig erfüllenden und treibenden Bewegung tiefsinniger Gedanken (unter welche das Wortemachen und Sätzestellen sich beugen muß!) vollkommen entspricht, als ein dem Geist wie angegossen passender, ganz dienender Leib. Der

Ap. will nicht Sätze bilden sondern Gedanken ausprägen; indem er ganz unbefangen an das Letztere sich hingibt, gerathen eben die Sätze so lebenswahr, geistigschön. Wer das geschauet hat, weiß es, kann es aber wieder durch menschliche Rede keinem Andern deutlich machen. Und doch sind die textkundigen Gläubigen zu solchem Anschauen der Schrift berufen; denn freilich, übersetzen lassen sich solche Stellen kaum, jede Wendung, jede Partikel behält ihre Feinheit, Manches bleibt schlechthin unübersetzbar.

Daß nach dem Gedanken der neu anhebende Satz auf das in Kap. 1. Vorhergegangne zurücksieht, mehrfach daran (sonderlich an V. 19. 20.) anknüpft, ist unstreitig; allein eben darum ist's nicht nöthig, daß diese Anknüpfung auch formell geschehe[1]). Der Ap. hat Gott als thätiges Subjekt für Akkusative von Anfang her noch immer im Sinn, eben darum braucht er ihn nicht gleich wieder zu nennen. Wenn bei dem erreichten großen Wort ἐκκλησία seine Leser (die damaligen und jetzigen, wenn der Brief irgend an seine Adresse kommt) ohne Zweifel an sich denken — nun so kann er auch unbestimmt und für's Erste doch verständlich wieder anheben: *Καὶ ὑμᾶς*. Läßt er damit etwa vermuthen: es würde folgen und sei gemeint: auch euch hat Gott zu dieser Gemeinde gebracht, diesem Leibe beigefügt, auch euch will er fortan erfüllen — nun so trifft und faßt es desto schärfer, wenn er die Leser überraschend in Spannung hält und endlich, nachdem er sie an das einstige Todtsein erinnert hat, mit dem gewaltigen *συνεζωοποίησε* hervorbricht, so noch einmal tiefer auf Kap. 1, 19. 20. zurückgeht. Dies ist offenbar, wie jetzt auch die Meisten darauf endlich zurückkommen, der für *ὄντας νεκρούς* erforderliche Gegensatz, dies also

---

1) Mit Calov, Cramer, Koppe u. s. w. das *ὑμᾶς* als Accus. zu *πληρουμένου* konstruiren ist eine Gewaltsamkeit, die ein unerträglich Nachschleppendes erzeugt, wie Harl. es richtig verworfen hat, wie B.-Crus. dazu bemerkt, daß *πληρ.* dabei nicht einmal seine Bedeutung behalten könnte. Andrer monströsen Konstruktionen rückwärts, die Harl. noch erwähnt, zu geschweigen. Aber derselbe Harl. will nun doch (mit Lachm. und Theile) das Punktum zwischen den zwei Kapiteln wegthun, ein Komma dafür setzen! Wir aber müssen auf dem entschiedensten Punkt und Abschluß bestehen, finden jeden formellen Zusammenhang ebenfalls „matt" und „nachschleppend" nach dem in Kap. 1, 23. eingetretenen Höhepunkte der ersten Befriedigung. Allerdings, nicht etwas ganz Neues, Hinzukommendes ist es, daß die Gemeindeglieder im Glauben zum Leben gekommen, aber es wird wahrlich auf eine neue Art, unter neuem Gesichtspunkte gesagt. Beides auszudrücken dient eben das *Καί* ungeachtet des Abschlusses vortrefflich. Das erste Kap. ist gewiß mit der erreichten Definition von der Gemeinde geschlossen, und nur ein von Neuem anhebender, wenn auch wieder aufnehmender Ansatz nach dieser möglich. Der von uns gefundene Ordnungsplan verlangt das unbedingt, wie auch mit Kap. 2, 22. und 3, 21. noch stärker ein Ruhepunkt eintritt. Endlich lese man doch nur laut und mit Leben die seit Kap. 1, 15. in einander geschlungne siebengliedrige Satzkette, um zu fühlen, daß derselbe Eine Athem des *οὐ παύομαι* nicht abermals noch durch Kap. 2, 1—7. fortfahren kann.

das den angefangenen, lang hingehaltenen Satz abschließende Verbum, wie es die Vulg. schon gleich zum Anfange mit einem ersten convivificavit herausnimmt. Die Zwischensätze V. 2—4. sind nicht sowohl Einschaltungen als nothwendig, wichtig bestimmende Ausführungen; sehr natürlich nun wird mit ὁ δὲ θεός das Subjekt nachgebracht, mit καὶ ὄντας ἡμᾶς der Anfang noch einmal aufgenommen, um abzuschließen[1]). Ganz genau nach dem Gedankeninhalt zu ordnen, stellt sich die Sache nehmlich so. Der Satz: Gott hat euch wie uns in Christo, mit Ihm lebendig gemacht — kann, weil er aus dem Vorigen fließt, seinen formellen Schluß voraussetzend hinausschieben; der dabei wesentliche Rückblick auf den gleichen Todeszustand der Heiden und Juden tritt folglich in die Form aufhaltender Einschaltung. Zuerst werden genau bezeichnet: die Lebendiggemachten, vorher Todten beiderseits — eben so der Lebendigmacher, der an Erbarmen reiche Gott. Nun erst folgt im Abschluß der den Akkusativ noch einmal aufnehmende eigentliche Satz mit seinen nächsten Bestimmungen V. 5. 6., wie mit seinem Ziel V. 7.

V. 1. So (hat Gott) denn auch euch, als die todt waren durch die Uebertretungen und die Sünden — (zu dieser Gemeinde gebracht, lebendig gemacht) —

Diese Uebersetzung drückt aus, wie wenigstens unsres Bedünkens an dieser Stelle das καί zu lesen ist, wie es ein aufmerksam, im Geist mitgehender Leser damals genommen haben mag und nehmen sollte: kein bloßes Und, kein bloßes Auch, sondern zusammen ein fortführendes: Nehmlich oder so denn auch. Wenn Kap. 1, 11. 12. die Gläubigen aus Israel voran standen, so fangen dagegen jetzt schon die Heidenchristen an; sie können es aus der vorigen Anrede Kap. 1, 13. wissen, daß jetzt wieder sie gemeint sind. Ὄντας bezeichnet sich schon durch die Sache selbst, auch ohne das bald erklärende ποτέ als Partic. imperfecti, doch steht der Ausdruck (erst V. 5. auch eben so bei ἡμᾶς) nicht ohne eine gewisse Emphase, womit stark in die damalige, noch nicht lange vergangne Gegenwart zurückgeschritten wird. Sobald wir nun aber νεκρούς lesen, sollen wir an Kap. 1, 20. zurückdenken und als neuen, großen Gedanken, der im Bisherigen lag und jetzt hervorbrechen will, ahnen: also nicht bloß αὐτὸν ἐκ νεκρῶν hat Gott erweckt, sondern auch νεκροὺς ἐν αὐτῷ. Der vorige Zustand wird erst allgemein bezeichnet durch dieses νεκροὺς τοῖς παραπτ. κτλ.

1) Man sehe die Stelle des Dekum. bei Hart. und die beigebrachten grammatischen Verweisungen für diesen metabatischen, Unterbrochenes wieder anknüpfenden Gebrauch der Partikel δέ. Das καί jedoch werden wir anders lesen.

— sogleich dann stärker und genauer durch die tiefgreifenden Enthüllungen des folgenden Verses. Von Beidem wird näher tretend nicht wenig zu reden sein für den Ausleger.

Der Sprachgebrauch, welcher vom geistlichen Tode redet, ist seit 1 Mos. 2, 17. so tief in der Schrift gewurzelt, und sein Verständniß so sehr durch lebendiges, erfahrungsmäßiges Verständniß dieser Schrift, die von unserem Tod und Leben redet, begründet, daß wir uns hüten wollen, hier die Sache neu und von vorn zu erörtern. Wer den Geist, welcher so redet und schreibt, auch zum Hören und Lesen hat, wird so gut verstehen, als damals die ersten Leser des Eph.Br. ohne Weiteres verstanden, was der Ap. sagen wollte; wer nicht, dem ist auch mit andern Worten wenig zu helfen außer dem einen, starken, anschlagenden: Siehe du bist eben auch noch todt, laß dich rufen und stehe auf! Auch im A. T. bricht die tiefere, vielumfassende Bedeutung von מָוֶת manchmal schon hervor, wie z. B. Luc. 1, 79. vgl. Matth. 4, 16. in die Evangelien herüberklingt. Dann spricht der Herr schon bei den Synoptikern etlichemal so, nicht nur Luc. 15, 24. 32. sondern stärker noch in der merkwürdig räthselhaften, weckenden Rede Matth. 8, 22. Wie dieser Sprachgebrauch dann im Ev. Joh. durchgreifend hervortritt, ist bekannt. Gegen diese klare Rede, die sich in den Aposteln fortsetzt, erscheint es als ein schwacher Schimmer behaltener, nur so kaum angeeigneter Wahrheit, wenn auch die späteren Juden so zu reden wissen [1]), und das Wort der Offenbarung daraus erklären, als eine Thorheit. Was vollends die ähnliche Ausdrucksweise des Heidenthums [2]) betrifft, so sagt Harl. davon sehr wahr: „nur der Ausdruck, nicht der Begriff ist derselbe." Dies מָוֶת, θάνατος und νεκρός in demjenigen Sinne, wie ihn unser Br. Kap. 4, 18. uns auf's deutlichste bezeichnen wird, ist der heiligen Sprache durchaus eigenthümlich, diese hat aber, wie gesagt, damit nicht bis auf Christi Tod und Auferstehung gewartet, sondern von Anfang so geredet. Mithin ist es auch nur ein wohlgemeinter Fehlgriff, wenn Olsh. an unsrer Stelle sagt: bei dieser Schilderung der Menschen als todt, ehe sie Gott mit Christo erweckt — „liege die typische Auffassung der Lebensschicksale Christi zum Grunde." O nein, diese Typik, die freilich ihr gutes Recht behält, führt vielmehr

1) Wie in Zeror_hammor: הרשעים בחייהם קרויים מתים. — Ir gibborim: רשע נחשב כמת — oder bei Elias de Widas vom Sünder: על שהמית נפשו. S. Tholuck zu Röm. 5, 12. wozu noch Manches gefügt werden könnte.

2) Nicht nur bei den Pythagoräern, Platonikern u. s. w. (θάνατος ψυχῆς u. dgl.) sondern sogar im weitesten Umfang zuweilen, bald für geistiges Elend, bald für das Ertödten des Höheren und Besseren im Menschen.

zunächst (wie im Römerbr. und z. B. auch an die Kolosser) auf die ganz andere Analogie, wonach unser alter Mensch getödtet wird, wir mit Christo gestorben und begraben der Sünde todt, der Welt gekreuzigt sind. Obwohl auch hiebei richtiger zu sagen bleibt umgekehrt: Christus ist gestorben, weil es Gemeinschaft und Vorgang für unser Sterben galt. An unserer Stelle aber (doch nicht hier allein, obwohl wir uns der Parallelen enthalten) wendet sich die Rede wieder anders: daß die sündigen Menschen ganz buchstäblich und eigentlich durch die Sünde todt sind, wird vollends gewiß, ohne es erst an Christo zu sehen, als das Erste vorausgesetzt und nun in einen Zusammenhang mit Christi Auferweckung von den Todten gebracht, den man auch typisch nennen mag, der aber doch um so mehr seine Realität haben muß, als unser neues Leben gänzlich darauf beruht, daraus herkommt. Christus nehmlich ist ohne Sünde dennoch durch das wunderbare ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας (Röm. 8, 3.) — wobei σάρξ grade so real ohne ὁμοίωμα zu nehmen, als für den Zusammenhang mit der ἁμαρτία nöthig war — in eine Gemeinschaft der νεκροί eingetreten, so daß nun seines Fleisches Tod und Auferstehung wahrhaftig das Tödten unsres Todes, unsrer Sünde, mithin das neue Leben für uns vermittelt. Weiter davon zu reden ist schwer, aber der Ap. wird doch auch die Exegese bald V. 14—16. dazu nöthigen.

Wir sagen übrigens gegen die rationalistische und tridentinische Verflachung der nicht augustinischen, sondern biblischen Lehre von Herzen mit Thiersch: „Die biblischen Stellen, in welchen unbedingt ausgesagt wird, daß wir todt waren in (durch) Uebertretungen und Sünden, müssen doch auch eine Wahrheit haben“ [1]). Wir wollen fern davon bleiben, dies νεκροί mit Gewissen in ein miseri herabzudeuteln. Doch wollen wir anderseits uns die Behauptung auch nicht nehmen lassen, daß die Konkordienformel den flacianischen Uebergriff noch keineswegs genügend abgewehrt hat, daß die Dogmatik leider nicht selten die andre Seite der biblischen Lehre versäumt. Ja wohl, der natürliche Sündenzustand ist mit vollem Ernst ein Tod zu nennen, insofern das Auferwecken durchaus von Gott kommen muß; anderseits aber werden keine Klötze lebendig gemacht und wieder in Menschen verwandelt, sondern Menschen, bei denen in all ihrer Ohnmacht und Versunkenheit noch die Entscheidung steht zwischen πίστις und ἀπείθεια, wie wir auch in unsrem Br. sogleich dabei vernehmen. Todte, die in den Sünden und nach einem regierenden Geiste wandeln, die Lüste des Fleisches thun, sogar (Kol. 3, 7.) in denselben leben, und eben dadurch selbstschuldige Kinder des Zornes sind — müssen freilich zugleich

1) Vorless. über Kath. u. Prot. II, 84.

noch etwas in sich haben, vermöge dessen sie das Wort der Wahrheit von ihrem Heil hören, die gebotene Gabe Gottes im Glauben ergreifen, so sich auferwecken lassen können. Wenn Christus im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter gewiß etwas Tieferes, unsre Seele und die Barmherzigkeit, die Er an ihr thut, Angehendes abschattet [1]), so ist der zu Rettende auch einmal nur ἡμιθανής genannt, und auch das muß seine Wahrheit haben, wie wiederum nach Eph. 5, 14. der νεκρός nur ein καθεύδων ist, dem noch zugemuthet werden kann, ein ἔγειρε und ἀνάστα gehorsam zu hören. In Röm. 5, 6. heißt es gar bloß: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, was Mancher, wenn's nicht der Ap. sagte, für die ἀσεβεῖς durchgängig falsch und pelagianisch finden möchte. Wir wissen wohl, das geringere, freundliche Wort ist aus dem stärkeren richtig zu verstehen [2]); allein dies letzte darf doch auch nicht so genommen werden, daß das erste zur falschen Redensart würde, sondern die ganze Schrift ist in ihren mehrfachen Ausdrücken, die einander ergänzen, zusammenzufassen. Mit dem Allen wollen wir nur falsche Dogmatik, die einseitig Worte preßt, abwehren und Raum behalten dafür, hier die νεκρούς also zu verstehen, daß sie entweder wieder lebendig werden können, oder daß sie — so lange dies nicht geschieht — noch fortwährend im Sterben begriffen sind. (Kap. 4, 22. φθειρόμενον.)

Nicht eigentlich gegen Mißverstand, zur nothwendigen Bestimmung des geistlichen Sinnes (denn der Ap. redet ja mit noch nicht Gestorbenen), wohl aber zur Lehre, damit das Gefühl der großen Erfahrung und Wendung vom Tode zum Leben sich nun auch in Verständniß entwickle, folgt das Folgende. Wenn Kol. 2, 13. in der Parallele ἐν τοῖς παραπτώμασι steht (weil dort ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ folgt und nur der Zustand als Zustand gedacht wird) — so muß man deßhalb nicht etwa hier (wie ungeschickte Ausleger gethan) auch dieses ἐν ergänzen, sondern hier soll, die Gnade zu preisen, zugleich das Schuldgefühl im Rückblick angeregt werden, darum der Dativus *causae*. (In ganz andrem Sinne mithin als Röm. 6, 11.) Sehr gut Olshausen: „Hier (im Eph.Br.) ist die Sünde als das Tödtende, im Kolosserbr. aber als das Element aufgefaßt, in dem sich die Todtheit des natürlichen Menschen fort und fort offenbaret." Wenn wir auch Röm. 5, 12. sogleich wieder (nach V. 11.) νεκρός im hier gültigen

---

1) Vgl. darüber unsre Auslegung, Reden Jesu III, 127.

2) „Damit meint es der Geist Gottes nicht so, wie es die Menschen gern auslegten. Die geben sich schwach an, mit der Beredung, sie können sich wieder erholen, und seien stark auf dem Wege der Besserung. Das Wort Gottes aber meint eine Schwachheit, wobei keine Selbsthülfe mehr Statt hat, wo die Hoffnung zur Genesung nur auf der Nähe und dem Vielvermögen des Arztes beruht." Rieger.

Sinne vom vorigen Zustand finden, so lernen wir desgleichen aus Röm. 8, 6. dazu, daß dieser θάνατος in einem φρόνημα wurzelt, durch dessen Aktivität fortwährend herbeigezogen, erhalten und gemehrt wird. Eben dessen waren sich auch des Ap. Leser wohl bewußt, wie noch jetzt jeder zum Licht und Leben Gekommene mit einer alle Schwierigkeit der Spekulation in diesen Dingen überflügelnden Thatsache seines Gewissens weiß, daß sein voriger, angeborner Tod nichts desto weniger zugleich seine fortwährende Schuld war. Abermals Olsh. treffend und fein: „der Artikel vor beiden Worten ist zu fassen: die Uebertretungen, die Sünden, welche begangen zu haben ihr euch bewußt seid." Nur daß wir noch erweitern möchten: in welchen offenkundig die ganze Heidenwelt wandelt!

Kommen wir nun zur Frage nach dem Unterschiede dieser beiden Worte, so vermögen wir nicht bedeutungslose Tautologie zu finden, obwohl Rück. obenhin behauptet, P. mache wohl nie einen Unterschied im Gebrauch dieser Ausdrücke! Man darf nur in Röm. 11, 11. 12. die Grundbedeutung von παράπτωμα noch sehr deutlich hervortreten sehn, um zu vermuthen, daß der Ap., wenn er wie hier ἁμαρτία dazu stellt, noch unterscheiden wird. In Röm. 4, 25. sind die Uebertretungen des Gesetzes recht eigentlich der Gerechtmachung, die sie wegschafft, entgegengestellt; Kap. 5, 15—18. bleibt derselbe Sinn, worauf dann V. 20. von der überhand nehmenden Uebertretung des νόμος die freilich zugleich darin erscheinende Uebermacht der ἁμαρτία wohl unterschieden wird. Zwar können beide Wörter wechseln (wie schon in den Evangelien geschieht), doch enthalten sie gewiß einen verschieden gefaßten Grundbegriff, den wir schon angedeutet haben. Wie Matth. die παραπτώματα zu „geistigen Verirrungen und Verfinsterungen" machen kann, im Gegensatze der „moralischen Sünden und Laster" — verstehen wir nicht. Das Etymon einerseits wenigstens, dann der nachzuweisende Sprachgebrauch (wofür die obigen paulinischen Stellen genügen mögen) führt allerdings darauf, daß παράπτ. mehr die thätliche Uebertretung des Gebotes (παράβασις), genauer den Fall und Abfall von der Regel, neben und aus der Schranke, dagegen ἁμαρτία mehr das irrende, den falschen Weg laufende Grundwesen der Sünde selber als Macht und Zustand anzeigt. Darum aber möchten wir doch für unsere Stelle nicht bloß mit Olsh. sagen, παραπτώματα seien mehr sündliche Actionen, ἁμαρτίαι mehr innerliche sündliche Bewegungen der Seele in Begierden und Worten. Oder mit Harl. ein wenig vorsichtiger noch: bei ἁμαρτία bleibe die Aeußerung unbestimmt, ob in Wort, That oder sonst wie. Oder wieder ganz auffallend mit B.-Crusius: παραπτ. seien die wirklichen Sünden, ἁμ. der Sündenzustand — für welches Letztere die beigebrachte Parallele des Kolosserbr. (ἀκροβυστία

τῆς σαρκός) eben darum nicht gelten kann, weil nur dort mit ἐν vom Zustand, hier aber causaliter von der Verschuldung die Rede ist. Daß παράπτωμα (dem doch auch Wort und Gesinnung meinenden Gesetze gegenüber) sich nur auf die äußerliche That im engeren Sinne beschränke, möchte wohl eben so wenig zu behaupten sein, als daß der ganz parallele Plural ἁμαρτίαι hier von gleichsam inneren oder doch unbestimmten Aeußerungen des Verderbens gesagt sei. Dieser zwiefach gleiche Plural hat ohnehin seine wichtige Bedeutung: diesmal nicht aus Adams einmaligem, erstem παράπτωμα so wie nicht aus Einer die Menschheit durchdringenden, in ihr geborenen, hausgesessenen ἁμαρτία [1]) leitet der Ap. den Tod her, sondern für's Erste (was wieder zu ὀργῆς hernach vorbereiten muß) aus einem fortgesetzten φθείρεσθαι, φθείρειν ἑαυτόν, wobei es in Sünde auf Sünde, Fall auf Fall zugehet. Dies führt uns mithin auf den Gedanken, daß er in παραπτ. mehr Bezug nimmt auf das auch den Heiden bekannte Gesetz (des Staates, Gewissens u. s. w.), in ἁμ. mehr auf die Ausbrüche des Verderbens an sich; wobei dann auch die letzteren grob und thätlich genug sein können, aber alles das umfassen, worin dem Heiden zunächst gar keine Uebertretung bewußt wurde. Man vergl. Röm. 4, 15. (was für die Heiden relative Wahrheit behält) mit dem absichtlichen ἁμαρτωλοί Gal. 2, 15. Freilich wird hierdurch auch bei den Heiden ein Gesetz vorausgesetzt, aber (wie wir aus dem Römerbr. wissen) ganz im paulinischen System, und es stimmt nun damit die von Bengel (nur zu unvermittelt) gegebne Wahrnehmung: daß hernach V. 2. für die Heiden sonderlich hervorhebend ἐν αἷς (ἁμαρτίαις) die Anknüpfung bildet, dagegen V. 3. für die Juden ἐν οἷς (παραπτώμασι) — wie sich beweisen wird, wenn wir dahin kommen. Denn auch im Uebrigen werden wir finden, daß mit Absicht und Wahrheitsgrund mehr die Heiden dem Fürsten der Macht in der Luft anheimgegeben, die Juden aber bestimmter der Folgsamkeit gegen das Fleisch (anstatt des geistlichen Gesetzes) angeklagt werden.

Zuletzt wäre noch die Frage wegen Lachmann's beigefügtem ὑμῶν. Zwar drückt schon der Syr. es aus (der noch dazu die zwei Ausdrücke umstellt), allein dessen hier viel umschreibende Uebersetzung bedeutet wenig, und auch Rück. meint (wegen des ἑαυτῶν daneben): varietas eo duxit, ut nihil a Paulo additum putarem. Womit auch Harl. ungeachtet der guten Autoritäten stimmt, und die Emendationen theils aus der Parallele Kol. 2, 13. theils aus dem Bestreben, den Artikel weniger auffällig zu machen, erklärt. Wir finden auch hierin die Kolosserstelle verschieden gear-

---

1) Obwohl das φύσει hernach diesen andern Gesichtspunkt gebührlich nachbringt!

tet und verwerfen das ὑμῶν aus innerstem Gefühl hiesigen Zusammenhanges, denn es würde den allgemeinen Begriff νεκροὺς τοῖς παραπτ. κτλ. viel zu sehr verengen. Der Ap. redet wohl die Heiden an, aber er gibt ihnen gleich im ersten Satze nur allgemein Dasselbe, was auch den Juden gilt (nur V. 2. wendet er sich sonderlich specificirend zu ihnen) — weßhalb er dann eben mit seinem ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς wieder anknüpfen kann. Widerlegt sich die Beziehung dieses οἷς auf υἱοῖς τῆς ἀπειθείας (wovon hernach), dann ist auch nicht möglich, zu παραπτώμασι ein ὑμῶν zu lesen.

V. 2. In welchen (Sünden) ihr weiland wandeltet nach dem (Zeit-) Lauf dieser Welt, nach dem Fürsten der Gewalt der Luft, des Geistes, welcher jetzt wirket in den Kindern des Ungehorsams.

Lauter tiefe, gründlich lehrende Gegensätze mit dem in Kap. 1. für die Gemeinde Vorbereiteten, damit dann wieder durch dies ihr Gegentheil schärfer hervorspringe, wie sie in solcher Welt entsteht, besteht und fortgeht. Ferne davon, daß der Ap. etwa hier unnöthige, nebensächliche Erweiterungen oder gar nur judaisirende, mythisirende, akkommodirende Schilderung des in V. 1. gestellten Gedankens einschalte, will und muß er vielmehr zur Vollständigkeit des Briefes, und zwar grade an diesem Ort seines Systems diese Gegensätze stellen, so tief eingehend von dem Herrscher, welcher der Herrschaft Christi, dem Geiste, welcher den Einflüssen und Wirkungen des heil. Geistes gegenübersteht, reden. Die Gläubigen haben ein Leben aus Gott durch Christum empfangen, die Kinder des ungehorsamen Unglaubens sind noch die Todten. Wo noch nicht ἐκκλησία gegründet ist, da ist entweder gradezu κόσμος oder doch (auch in Israel) ein damit gleicher Zustand von Natur. Dem im Himmel thronenden Herrn und Haupte steht entgegen ein andrer ἄρχων, der auch seine ἐξουσία hat und sein πνεῦμα wirken läßt. Wo die χάρις τοῦ θεοῦ noch nicht ein Neues geschaffen hat, da sind auch die Besseren, Ehrbaren (welche Israel repräsentirt) φύσει nicht besser und nichts Anderes als was eben der natürliche Mensch ist — Kinder des Zornes. War vorher hoch gen Himmel aufgestiegen, so geht es jetzt in die eigentliche Atmosphäre der Erde herab, um die große Wendung und Erneuerung, die mit dem Menschen in Christo, durch Christum vorgeht, (das Thema des 2. Kap.) — aufzudecken!

Daß mit ἐν αἷς angeknüpft wird, hat, wie wir sahen, seinen Grund nicht bloß darin, daß ἁμαρτίαι das zuletzt stehende Wort war (denn V. 3. wird diese formale Regel nicht beobachtet), sondern auch der Heiden so zu nennende παραπτώματα waren doch bei ihnen recht eigentlichst lauter ἁμαρ-

τίαι. Durch *ποτέ* wird nicht sowohl (was unnöthig) noch einmal das *ὄντας* erklärt, als vielmehr, ehe die schauerliche Schilderung kommt, gleich voran das Dankgefühl und der Trost erweckt: so steht es nicht mehr mit euch! Ihr seid nun die Lebendigen Gottes! Das in der Schrift wie überhaupt in menschlicher Sprache für sittliches Verhalten des Menschen gesagte Wandeln hat an diesem Orte den Sinn einer zwiefachen Beziehung, Ergänzung. Einmal will es anzeigen, daß nicht etwa nur vereinzelte, wenn auch häufige Sünden (wie der sich entschuldigende Mensch gar gern diesen Plural umdeutet) vorhanden waren, sondern ein die ganze Gesinnung und Lebensrichtung umfassendes Wandeln in denselben. Sodann springt hiemit einleuchtend hervor, wie freilich bei den wandelnden Todten (ein Oxymoron gleich 1 Tim. 5, 6.) noch Aktivität und Selbstschuld genug vorhanden ist[1]). Die Präp. *κατά* nehme man auch hier ganz wie Kap. 1, 19., als wozu ja hier der Gegensatz gestellt wird. Also nicht bloß von Beispiel, Aehnlichkeit, Sinn u. dgl. (Flatt: „übereinstimmend mit den Absichten" — was etwa für den *ἄρχων* paßt[2]), aber nicht für den *αἰών*, in welchem die *περιπατήσαντες* ja selbst zugleich begriffen sind) — sondern dies „gemäß" deckt wieder zugleich den wirkenden Grund auf, ist ein kausales, wie das *ἐνεργεῖν* deutlich zeigt. *Κόσμος* ist nun, wie gesagt, das eigentliche Oppositum von *ἐκκλησία*, folglich Theodoret falsch: *κόσμον καλεῖ τὰ δημιουργήματα.* Nicht die Kreatur oder Natur (1 Kor. 7, 31.) kann hier gemeint sein, sondern nur die natürliche, heidnische Menschheit, wogegen auch *τούτου* dabei nicht spricht; denn wir sehen z. B. Röm. 12, 2. das synonyme *ὁ αἰὼν οὗτος* eben so gebraucht, vgl. 1 Kor. 5, 10. mit 2 Kor. 4, 4. und Röm. 3, 6. Wir finden also bei Paulus ebenfalls den sogenannten johanneischen Begriff des Wortes, wie B.-Cruf. bemerkt.

Aber nun die merkwürdige Zusammenstellung *αἰῶνα τοῦ κόσμου* (welcher Schwierigkeit Junius durch die höchst unglückliche Conjectur *δαίμονα* zu helfen suchte), was hat sie zu bedeuten? Sonst kann wohl jedes dieser Worte für das andre stehen, wie sie 1 Kor. 1, 20. abwechseln, allein hier ist's doch unmöglich, die Zwiefachheit des Ausdrucks als idem per idem zu nehmen, etwa wie der Syr. nur ܥܠܡܘܗܝ ܕܥܠܡܐ ausdrücken konnte oder wollte. Mit Flatt einen „Genitiv der Apposition"

1) Rieger: „Der Wandel und die Geschäftigkeit, womit man insgemein diesen Tod bedeckt (wir setzen dazu: dennoch erst recht aufdeckt), macht den Schaden nicht geringer, sondern vielmehr gefährlicher." — Indem wir zeigen, daß wir noch etwas können, ist dieses Etwas — eben das Böse!

2) Bei welchem daher die Peschito ihr erstes ܐܝܟ noch verstärkt und ein ܐܝܟ ܕܡܘܬܗ daraus macht.

zu statuiren, welcher aufzulösen wäre: ὅς ἐστιν ὁ κόσμος — obendrein Transposition für τοῦτον τὸν αἰῶνα, das ist eben so sprachwidrig als hier sinnlos, wenn am Ende κόσμος keine wirkliche Erläuterung nachbringt. Rück. bringt wohl Sinn in seine Deutung derselben Transposition: „diese gegenwärtige Periode der Welt oder Menschheit" — bekennt aber zugleich den Widerspruch seines philologischen Eigensinnes, indem er doch nichts Besseres wisse! Wir haben schon bei Kap. 1, 21. das Wort αἰών erörtert, können auch hier mit einer besonderen Wendung seines biblischen Vollbegriffes ganz wohl zu Verständniß kommen. Mit Harl. die ursprüngliche, homerische und pindarische Bedeutung: bewegender Hauch, Bewegung des Lebens (die doch auch bei den Griechen gewöhnlich nicht mehr vorhanden) — wieder geltend zu machen, scheint uns gewagt, so trefflich es auch passen möchte [1]). Kommen wir denn nicht mit der biblischen Bedeutung, die ohnehin V. 7. nicht ohne Zusammenhang bald wieder folgt, richtig aus? Gewiß auch in ihr bezieht sich αἰών im Unterschiede von κόσμος mehr auf das Innere, Ideale, wie Harl. nach einer Stelle von Antonin sagt; denn es hat ja den Begriff eines geordneten, in sich verfaßten Verlaufs, ist ein systema, dies aber kann hier neben κόσμος ganz gut erscheinen als die (geistige) Verfassung, Ordnung, wonach der Lebensverlauf des κόσμος geschieht, also das Regulirende, Treibende darin. Grade wie wir vom „Lauf" (d. h. doch auch ursprünglich Verlauf, von der Zeit ausgehend) dieser Welt reden und damit meinen ihre Sitte und Weise, wie sie nun einmal abläuft, wie es mit den Menschen gehet in ihrem Leben zwischen Wiege und Grab, von einem Geschlecht zum andern. Hier ist also weniger Schärfe des eng abgegränzten Begriffes als volle Anschauung zu suchen. So gebraucht der Ap. 1 Kor. 2, 6. absichtlich αἰών, weil er auf das wechselnde und endliche καταργεῖσθαι der mancherlei Lehrregenten in diesem Zeitverlauf hinblickt, dagegen V. 12. κόσμος um die Einheit der ungläubigen Menschenwelt Gotte gegenüberzustellen. Worauf sich dann Kap. 3, 18. 19. eben so zurück bezieht. Sehr deutlich noch finden wir Gal. 1, 4. αἰὼν πονηρός, nicht κόσμος, als den Komplex des ganzen Verlaufes und Getriebes, aus welchem wir herausgenommen werden für den Willen Gottes. Beng. mithin sagt über αἰῶνα τοῦ κόσμου richtig: ille hunc regit et quasi informat — obgleich er dann zu verschwimmend unbestimmt motivirt: κόσμος est quiddam exterius, αἰών sublilius. Wir sagen genauer: κόσμος ist die äußere Erscheinung, der äußere Bestand der Menschenwelt an sich, αἰών dagegen

1) Daher auch Olsh. nicht recht entschieden sich dafür erklären kann. B.-Crus. dagegen billigt diese Befolgung eines fremden Sprachgebrauchs — welche uns doch bei einem so gebräuchlichen Schriftausdrucke kaum denkbar bleibt.

(wie sich stets in der **Zeit** erst das eigentliche **Leben** des Räumlichen offenbart) der innere Gang, Lauf und Trieb darin. Also nicht dem Worte nach, doch in der Sache wirklich s. v. a. receptus mundi mos, genius — was die **Vulg.** mit ihrem seculum ganz verständlich ausdrücken konnte. Denn allbekannt ist ja des **Tacitus** Ausdruck: corrumpere et corrumpi seculum vocatur, der keinesweges vereinzelt steht, und auch die Deutschen reden bis heute manchmal vom Zeitalter oder Jahrhundert u. s. w., wo sie Gebot und Sitte des Zeitgeistes meinen. Freilich, den „Zeitgeist" unmittelbar meint der Ap. mit seinem ersten Ausdrucke noch nicht, denn erst im folgenden Satze deckt er den *ἄρχων* und das *πνεῦμα* eigentlich auf; aber er spricht doch schon **vorbereitend** so von der Welt Lauf, daß man das Leben und Treiben dahinter ahnen soll. Ferner kennt er **hier**, parallel mit der **Einheit** des leider stets *ὁ κόσμος οὗτος*, immer einerlei bleibenden *κόσμος*, keine *αἰῶνας* (wie hernach V. 7.), keine aetates oder secula, sondern auch den Wechsel der *ἀρχόντων* (1 Kor. 2, 6.) schaut er eben so bedeutsam als richtig doch nur an als Einen, wesentlich sich gleich bleibenden, in Einem Kreise sich drehenden Verlauf, und **das** will **Bengel's** (von Rück. nicht verstandne) Bemerkung sagen: sic *αἰών* dicit longam temporum seriem, ubi aetas mala malam aetatem excipit — wo in den dahingeschwundenen, **ohne** wahren „Fortschritt" umsonst verflossenen Menschenaltern (Apostg. 14, 16. und **Beng.** dazu) nichts Anderes herauskommt als Koheleth's altes: דּוֹר הֹלֵךְ וְדוֹר בָּא und nicht bloß וְהָאָרֶץ לְעוֹלָם עֹמָדֶת sondern auch: und der *κόσμος* bleibt immer derselbe, dieselbe Welt! Ist das nun nicht eine sehr tiefsinnige Anschauung schon von außen her, und ohne Herbeiziehen fremden Sprachgebrauches ganz aus dem biblischen *αἰών*, עוֹלָם hervorzuholen? Auch ist es gradezu das Gegentheil von jener (noch bei **Matth.** vertretenen) sehr falschen Deutung, welche die **damalige** Zeitperiode, die Welt wie sie so Gott entfremdet **war**, verstehen will; denn der Ap. will vielmehr sagen: die Welt sei מֵעוֹלָם und מִקֶּדֶם so gewesen, dieser ihr Lauf werde auch bleiben in den Kindern des Ungehorsams bis an's Ende der Weltdauer überhaupt [1]).

So weit nun etwa, bis zu diesem *αἰών* oder Lauf der Welt gehet bei Manchen das Verständniß mit und weiß darüber wie Koheleth zu philosophiren. Aber die Schrift gehet weiter, deckt noch tieferen Grund auf, und so der Ap. auch hier. Sprechen wir zuerst mit **Rieger**: „Ich finde die Sünde als ein in die ganze Welt eingedrungenes, alle Zeiten und alle

1) Ja, es ist ein Trieb und ein treibendes Leben in diesem **Zeitlauf** der Welt, aber nur im Kreise des Bösen, im Rade der Natur (Jak. 3, 6. mikrokosmisch dasselbe), welches der Höllengeist umdreht.

Geschlechter ansteckendes, mit den Zeiten wachsendes Uebel, das sich also in vielen Denkungs- und Handlungsarten festsetzt, die auch ein einzelner Mensch nicht zu ändern vermag, sondern von dem man oft umgeben, überwältiget, eingenommen und betrogen wird, ehe man sich davor zu hüten vermag." Ganz wahr, aber eben darum steckt noch etwas Anderes dahinter, und dies Andere zeigt uns Gott in seinem Lichte, daß wir die Errettung davon ergreifen, als σεσωσμένοι dann uns wohl davor zu hüten, dawider zu streiten vermögen. Der Spruch des Dichters freilich will nichts davon wissen und meint: was man so den Geist der Zeiten heißt, das sei im Grund der Herren eigner Geist. Allein dieser Spruch ist so sehr nur halbwahr, daß er ganz falsch wird, sobald man ihn zur ganzen Wahrheit erheben will [1]). Die vermeinten Herren und ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου werden mit all ihrer σοφία oder μωρία im letzten Grund von Einem, der viel ärger ist als die schalkhafte Mephistophelesmaske, die er vorschiebt, inspirirt und regiert. Der bewegende Hauch, ἄημα oder ἀήρ in diesem αἰών ist vielmehr ein πνεῦμα, nehmlich wie 1 Kor. 2, 12. τοῦ κόσμου (d. h. nicht welches die Welt gibt, sondern welches sie hat, empfängt) — und dies kommt als wirkende, gefangen haltende ἐξουσία von einem eigentlichen ἄρχων — den wir aus Joh. 12, 31. 16, 11. 14, 30. schon wohl kennen sollten, der uns von Paulus auch sonst nicht selten, z. B. noch 2 Tim. 2, 26. gezeigt wird. Das ist der Mörder, der seinen Weg und sein Werk hat unter der Menschen Händeln oder Werken, der erste, alte פָּרִיץ oder Verstörer, Zerbrecher der Schöpfung und Durchbrecher des Rechtes, dessen παράπτωμα und ἁμαρτία noch in der nicht verlassenen Erdenluft wohnet vom Anfang seiner Behausung her. (Ps. 17, 4.)

Hiemit haben wir vorläufig unser Verständniß alles Folgenden angedeutet. Nahmen wir bei'm Vorigen lieber kein Profangriechisch (vollends keine gnostische Terminologie) zu Hülfe, so werden wir auch jetzt keine jüdischen Redensarten oder Träumereien brauchen, um mit der ἐξουσία τοῦ ἀέρος, dieser crux interpretum schriftgemäß fertig zu werden. Mag leider ein B.-Crus. wieder zur „Anbequemung" an damaligen (abergläubischen) Sprachgebrauch fliehen und sich dabei getrösten, daß dem Ap. die ganze Sache — bloße Form gewesen sei: wir nicht also! Möchte doch erst das unwürdige: ex Judaeorum opinione, ex opinione illorum temporum — aus Büchern weichen, die man den Schülern heiliger Schrift in die Hand geben muß! Was platonisirende und gnostisirende Vorstellungen von Geistern im Luftkreis (guten oder bösen) redeten, lag völlig

1) Grade wie jener andre vom Weltgericht in der Weltgeschichte.

außer dem Gesichts= und Gedankenkreise des Apostels. Aber auch, was bei Rabbinen hernach vom durch die Luft fliegenden Sammael, von gewissen bösen Engeln, die in der Luft wohnen[1]), vorkommt, reicht allerdings wahrscheinlich seinem Ursprunge nach in frühe Zeiten hinauf, beweiset jedoch erstens auf keinen Fall eine damalige Volksmeinung, und sodann (wie wir gern mit Harl. sagen) sind hier nur die abgestandenen und verlaufenen Pfützen der Wahrheit, welche der Geist Gottes — früher wohl auch neben der Schrift, jetzt für uns nur durch dieselbe den Menschen zeigt. Wenn auch Bucer zu viel behauptet: daß P. allein und einzig in dieser Stelle, indubie *ex peculiari revelatione* den bösen Geistern die aërea regio zuweise (was nicht einmal genau seinen Gedanken wiedergibt) — und wir diesem Satze nicht wie Harl. beistimmen können, so werden wir doch in des Ap. Wort eine besonders deutliche, scharf ausgeprägte Konsequenz des ganzen biblischen Systemes finden, einen Ausspruch, welcher mit uralten Andeutungen der Schrift und fortgehenden Erkenntnissen ächter Theosophie nur im abschließenden Einklange steht.

Wir haben wieder ein paar Genitive beisammen. Daß ἐξουσίας natürlich auch eines Theils zu ἄρχοντα gehört, ist unstreitig, und die Ausdrücke sehen auf Kap. 1, 21. zurück; gewiß falsch aber macht man daraus einen ἄρχων δυνατός, qui gerit, habet potestatem, potentissimus (Flatt wieder als Apposition: ὅς ἐστιν ἐξουσία, wogegen Harl. das Nöthige sagt) — denn was macht man dann eigentlich mit dem zweiten Genitiv? Dieser kann ja doch nur vermittelst des ersten eine Verbindung erlangen. Es ist sehr deutlich, daß enger noch als eigentlicher Hauptbegriff des näheren Bestimmens die mit dem Artikel neu hervorgehobene ἐξουσία τοῦ ἀέρος zusammen gehört; insofern aber zugleich ἐξουσία mit ἄρχων parallel war (vgl. Kol. 1, 13.), so darf man eben so gewiß nicht etwa in dieser ἐξουσία (was doch seltsam ausgedrückt wäre!) das Objekt seines Herrschens finden[2]), sondern das Gebiet und Element seines Herrschens, d. i. eben die ihm gehörige, zu Gebote stehende Gewalt. Am richtigsten, wie wir sagen, das Medium, nehmlich Ort und Mittel zugleich. Von bloßem „Wohnsitz" ist eben darum nicht die Rede, weil es ἐξουσία heißt, und nicht etwa: ἐν τῷ ἀέρι. Muß doch, um dahin vorauszugreifen, das mit ἐξουσίας parallele πνεύματος bei der Erklärung maaßgebend sein,

---

1) Wie eine andre Gattung im Menschen selbst. Siehe die gemißbrauchte Stelle des R. Bechai bei Eisenmenger II, 437. wie Harl. berichtiget hat.

2) Passavant: Herrscher über die Macht der Luft, über den Geist u. s. w. B.=Crusius halbirend: welcher herrscht im Reiche der Luft, und den Geist beherrscht, welcher unter den ungehorsamen Kindern waltet. Letzteres ließe sich wirklich eben so, wo nicht wahrer noch von Gott sagen!

folglich werden wir nun erst in ἀήρ und πνεῦμα den deutlichen Ausdruck zu suchen haben für dasjenige ἄημα, welches Harl. vom biblischen Idiom abweichend schon in αἰών finden wollte.

So viel wegräumend und einleitend voraus: nun aber entsteht die Frage, ob denn wirklich (zumal neben πνεῦμα) hier unter ἀήρ nach dem gewöhnlichen, sichern Sprachgebrauch die materielle Luft verstanden werden könne und solle. Man hat sich in diese für den ersten Blick unverständliche Seltsamkeit gar nicht schicken wollen und, anstatt bescheiden forschend und sinnend einzudringen, lieber die seltsamsten Auswege genommen — bis auf Holzhausen's letzten Originalgedanken, welcher hier den Ap. von der heidnischen Götterwelt reden läßt. Eine sehr alte Deutung (Chrys. Oekum. dann Cornel. a Lap., Calixt u. A.) dachte an die Geister von luftiger Natur und Beschaffenheit: πνεύματα ἀέρια, ἀσώματοι δυνάμεις — aber das wäre sehr wunderlich mit τοῦ ἀέρος ausgedrückt, wird sich auch weiterhin noch widerlegen. Vollends ἀήρ dadurch los zu werden, daß man (wie schon K.V.V.) auch den dritten Genitiv nochmals daran hängt (wie selbst in der Zürcher Uebers. steht: Fürsten des Gewalts des Lufts des Geistes!) — also auf diesem Wege zu einer Geistesluft oder einem luftartigen Geiste gelangt — widersteht ebenfalls jedem Sprachgefühl, obwohl der Sache nach etwas Wahres in dieser, nur so unmittelbar sprachlich nicht möglichen Verbindung liegt. Wenn Olsh. vermeintlich sehr unbefangen und sicher als das, worüber alle bessern Ausleger einig seien, bezeichnet: daß der Gen. τοῦ ἀέρος nicht die substantielle Beschaffenheit, sondern die Region des Aufenthalts, den Ort der Wirksamkeit für die bösen Geister anzeige — so ist auch daran etwas Wahres, doch wird immer noch nicht der ganze, rechte Sinn damit getroffen. Denn falsch ist die Voraussetzung, die sehr herrschende, daß ἐξουσία das Heer, die Schaaren der einzelnen, dem ἄρχων untergeordneten Teufel meine[1]). Wir finden dies unmöglich, theils weil ἐξουσία schon viel natürlicher, als mit ἄρχων verbunden, die Art seiner Gewalt angibt (die Vorbereitung und Unterlage zum ἐνεργεῖν), theils weil das damit parallele πνεύματος durchaus eine solche Deutung nicht gestattet[2]). Also von der aërea *regio* bloß als Wohnsitz dämonischer Mächte ist nun einmal, was der Ap. sagt, nicht zu verstehen, sondern das mit

1) Bei v. Gerl. kurzweg: „Die Macht der Luft ist also das Heer der bösen Geister, welche der Teufel beherrscht."

2) Man müßte denn eben dies für den Plur. πνεύματα nehmen, als kollektiven Ausdruck, wie wirklich Vatabl. Lap. Grot. u. s. w. gethan haben. Für welche Seltsamkeit wir auf die kaum nöthige Widerlegung bei Harl. verweisen.

dem bestimmten Artikel so einfach dastehende allbekannte Wort ἀήρ muß wegen ἐξουσία dabei zunächst ohne Zweifel gemeint sein von der auf die Menschenwelt, den κόσμος einwirkenden, die Erde umgebenden, von Allen eingeathmeten, auch sonst zu ihrem Leben in vielfacher Beziehung stehenden Luft — welche ja wahrlich eine Gewalt über uns hat, eine Macht und beherrschende Wirksamkeit oder ἐξουσία für uns heißen mag.

Ist das nun etwa, kann man weiter fragen, ein bildlicher Ausdruck in diesem Sinne? Gleichsam die „Atmosphäre" des von teuflischem Einfluß her beherrschenden Zeitgeistes, also πνεῦμα dann die Deutung mit eigentlichem Wort? Also ähnlich wie vorhin ein luftartiger Geist, vielmehr eine geistige Luft, und ohne grammatischen Gewaltstreich — erst bildlich, dann eigentlich gesagt? Dies hat etwas dem gewöhnlichen Sinn so Nahes, Einleuchtendes, daß wir uns nur wundern können, warum es in der Exegese nicht viel herrschender geworden. Solche potestas aërea h. e. aëris potestati *similis* wirkt unsichtbar, unmerklich, und doch stark, durchdringend, kaum abzuwehren u. s. w. Namentlich allgemein umgebend — wie nach Rieger's Ausdruck: „eine, so weit Luft und Wolken gehen, ausgebreitete und behende Macht." Nach Beza redet der Ap. so von den bösen Geistern (was aber schon abgewiesen): ut nostris capitibus illos veluti imminere cogitantes eo simus adversus illorum impetum paratiores — wie schon Calvin (Instit. 1, 14, 13.) von dieser und aller ähnlichen Beschreibung sagte: non alio respiciunt istae descriptiones nisi ut cautiores simus et vigilantiores. Also: da gilt's in Acht nehmen, denn wie die Luft, gleichsam in und mit der Luft umschwebt, überschwebt euch diese Macht. Schade nur, daß hier noch nicht vom Kampfe der Gläubigen mit ihr die Rede ist, sondern vom weiland und jetzt noch ungestörten Wirken in den Ungläubigen. Ueberhaupt aber müssen wir auch diese bloß bildliche Deutung für unmöglich erklären aus bedeutenden Gründen. Man sieht nicht recht ein, was den Ap. grade auf dies etwas fern liegende Bild gebracht hätte; bei den jedenfalls in Juden- und Heidenwelt vorhandenen Vorstellungen über geistige Mächte in der wirklichen Luft hätte der Geist Gottes mißverständlich, nicht zuvorversehend genug den Ausdruck geleitet; der Artikel τοῦ ἀέρος zwischen lauter konkreten Bestimmtheiten widerstrebt auch dieser Fassung; endlich, vielmehr vor Allem ist zu sagen: wenn in Kap. 1. lauter zugleich leibhaftige Realitäten gestellt waren, von dem Blut Christi an, welches die Erlösung vermittelt, bis zu dem wirklichen Himmel, in welchen der Herr gesetzt ist, und seinem wirklichen Leibe auf Erden — so muß gewiß hier im Gegensatze nicht anders von den unteren, irdischen, kosmischen Realitäten die Rede sein, wie denn ἀήρ sehr deutlich wieder den ἐπουρανίοις V. 6. entgegensteht,

wovon dann ein Mehreres, desgleichen V. 13—16. wieder von Blut, Fleisch und Leib Christi ohne bloßes Bild.

Schon aus demselben Grunde gehet es eben so wenig an, wenn es auch sonst sprachliches Recht hätte, das Wort ἀήρ als andern Ausdruck für σκότος zu nehmen, wie Manche gethan [1]), wobei dann natürlich wieder bloß tropisch geredet sein soll. Daß ἀήρ auch zuweilen dichten, verdunkelnden Nebel anzeigen kann, versteht sich, aber wenn Steph. besonders dem Fem. gradezu die Bedeutung caligo, aër tenebrosus beilegte, dann Flatt in langem Exkurs dies auch dem Masc. vindiciren wollte, so hat einerseits die Philologie das Mißverständniß einzelner Stellen bei Homer und Hesiod bestritten, anderseits können wir die jedenfalls nur seltene, dichterische Bedeutung (s. Plutarch bei Harl.) im N. T. nicht brauchen, weil dessen Sprachgebrauch deutlich feststeht. Hier ist σκότος der ausgeprägte terminus für die satanische Finsterniß, ἀήρ aber kommt nur im gewöhnlichen Sinne vor, siehe die Stellen 1 Thess. 4, 17. Apostg. 22, 23. 1 Kor. 9, 26. 14, 9. Offb. 16, 7. und namentlich noch Offb. 9, 2. sehr deutlich ἐσκοτίσθη ὁ ἀήρ. Auch Olsh., obgleich er zweimal aus Versehen meint, das Wort komme nur noch 1 Thess. vor, erklärt sich mit Recht gegen diese Deutung. Wenn er nun aber seinerseits ἀήρ als für οὐρανός geltend nehmen will, so ist das merkwürdig um nichts besser. Der Rekurs auf Hiob 1, 6. (worüber ganz Anderes zu sagen wäre) gehört wenigstens durchaus nicht hieher, wo nicht vom Verklagen bei Gott, sondern vom Wirken auf Erden gesprochen wird; ferner die Parallele Eph. 6, 12. (die nicht unmittelbar mit 3, 10. zusammen zu stellen ist!) werden wir so verstehen, daß dennoch der Gegensatz der ἐπουράνια 2, 6. mit dem ἀήρ sicher bleibt. Daß die „himmlische" Welt als die „geistige" im zweideutigen Begriff der materiellen entgegenstehe, folglich die bösen Geister (immer wieder, als ob ἐξουσία sie anzeige!) als geistige Wesen dieser geistigen Welt zugetheilt werden könnten, gehet ebenfalls gegen allen Sprachgebrauch des N. T. Wenn nun der mittlere Ausdruck ἀήρ, der für οὐρανός gelten könne (o nein, auch 1 Thess. 4, 17. nicht!) — gewählt sein soll, um dadurch die Gewalten als getrennt von der Erde, als zwar nicht irdische, aber doch auch nicht eigentlich himmlische zu charakterisiren, so spricht Sprache und Sache gleich stark wider diese Annahme. Wir brauchen uns kaum auf Stellen zu berufen [2]), um zu wissen, daß die Luft nie der Himmel ist; ganz gewiß vollends wird hier die in den Menschen als

1) Und zwar nicht Wenige, wie Cler. Cocc. Heins. Moldenh. Ern., Storr, Flatt, auch noch Matthies.

2) Joseph. Alterth. 8, 4, 2. wo ἀήρ zwischen Himmel und Erde und Meer unterschieden wird. Plutarch: οὐρανὸν ἔκρυπτεν ἀήρ, s. bei Harl.

und mit πνεῦμα wirkende ἐξουσία keinesweges von der Erde getrennt gedacht, sondern recht eigentlich ihr zugerechnet, das Gebiet dieses ἀήρ gehört eben zum irdischen κόσμος.

Ganz gut im Allgemeinen redet Oekumenius von der Sache: Εἰ γὰρ καὶ ἄρχοντα αὐτὸν ἡμεῖς ἐχειροτονήσαμεν, ὑπὸ τὸν οὐρανόν ἐστιν αὐτοῦ ἡ ἀρχή, οὐχ ὑπὲρ τὸν οὐρανόν. Ὁ δὲ ὢν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἢ ἐν τῇ γῇ ἐστιν ἢ ἐν τῷ ἀέρι ἐστί. Εἶτα δὲ ὡς ὢν πνεῦμα ἐν τῷ ἀέρι ἐστί. Φύσις γὰρ τοῖς πνεύμασιν ἡ ἐναέριος διατριβή. Nur das Letztere werden wir hernach anders nehmen, und wir müssen festhalten, daß durchaus bildlicher und wirklicher Sinn hier zusammengehören: das Luftige der Geister und ihres Aufenthalts, vielmehr die Luft als Medium ihrer wirkenden Macht eben so kosmisch als pneumatisch real. Denn überhaupt in der Natur des Menschen auf Erden, im irdischen Leibe, wie in allen Verhältnissen und Wirkungen, die sich auf ihn beziehen, ist Beides ungetrennt beisammen, obgleich die gewöhnliche Wissenschaft noch wenig Verständniß hievon hat: es gibt hier nirgends ein rein geistiges Dasein oder Einwirken ohne den Zusammenhang mit dem materiellen Substrat, welches nun einmal in der Natur und Person des Menschen unauflöslich mit dem Geiste geeinigt ist. Mögen wir also noch so viel Wahres von der einen Seite her uns denken über eine pneumatische ἐξουσία und ἐνέργεια Satans mit seinem Heer, welche als zwischen Himmel und Erde der Luft zugewiesen werden müsse, so dürfen wir dennoch die materielle Luft nicht davon trennen. Allerdings, es gibt geistig eine dämonische Luft und Atmosphäre, welche die natürlichen Menschen, den αἰών des κόσμος umgibt und durchdringt, ja als geistige meint sie gewiß auch der Ap., der sofort weiter vom πνεῦμα ἐνεργοῦν redet; dennoch vermittelt sich dies πνεῦμα physisch, kosmisch wirklich im ἀήρ, wie mancher Missionar in Ostindien und Afrika das besondre Miasma wohl erfahren hat auch ohne den unmittelbaren Verkehr mit den Einwohnern. Die Atmosphäre, welche der Ap. meint, stellt sich zunächst als die irdische den ἐπουρανίοις entgegen, daher sogar abermals eine Ausflucht ergriffen worden, Luft für Erde zu nehmen [1]); aber dann würde der Ap. auch so sagen, er nennt jedoch nicht die Erde selbst, sondern ihren Dunstkreis.

Wir befreunden uns nun hoffentlich mit seinem Wort, wenn wir zunächst im Allgemeinen uns vorstellen die mit geistigen, dämonischen Potenzen im Zusammenhang stehende Macht, Einwirkung des Dunstkreises der

1) In dieser Erdenluft, diesem irdischen Kreis und Gebiet! Woher nach Harl. richtiger Vermuthung die Var. τούτου, Vulg. hujus — wie Thomas Aqu., Erasm. u. A. so continens pro contento, mithin die Erde verstanden, Bullinger: infima illa regio. Freilich wieder gewaltsam und ohne irgend eine Analogie.

Erde, also die auf ihr lebenden Menschen vermöge ihrer natürlichen Einheit von Leib und Seele — nun auch einem kosmischen, d. h. eben so wohl physischen als pneumatischen Komplex von die Erde umgebenden Einflüssen ausgesetzt, preisgegeben. Wir denken dabei für's Erste an „unsern feuchten, kalten, mit den gröberen, niedrigeren Elementen, die sich darin auflösen, versetzten, oft getrübten, nie vollkommen lauteren und reinen Dunstkreis, in welchem so viele scheinbare (nicht bloß!) Unordnungen und Verwirrungen, so viele Verderbnisse und Ansteckungen herrschen, und der ohne das entlehnte Licht des Aethers und der ätherischen Körper lichtlos ist" — wie Flatt mit Citaten aus Ovid, Cicero, Philo ganz gut zu reden weiß. Aber freilich das ist nicht genug. Nicht bloß nach Oben und Außen von der Erde her müssen wir den Blick richten auf die *ὑπουράνια, ἐπίγεια*, sondern auch nach Unten und Innen, auf die Tiefe der *καταχθόνια*, wo uns die dickste, tödtendste Luft begegnet, wo Qualm aus dem Brunnen des Abgrunds aufsteigt (Offb. 9, 1. 2.) und sich noch stärker als *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* erweist. Dort im Abgrund ist ja Satans eigentliche Wohnung, der also „von dort aus in unsrem niedern Luftkreise Macht und Sitz eingenommen hat" — wie Passav. sagt. Also dies ganze Gebiet, von der höllischen Stickluft an (in den *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* Eph. 4, 9.) bis zu dem letzten, höchsten, aber noch irdischen, der Erde zugehörigen Aether (dies Wort im relativen Gegensatze zu nehmen) meint der Ap. mit dem *ἀήρ* dieses *κόσμος*. Nicht etwa, wie Grot. die *ἀέρια καὶ ἐπίγεια πνεύματα* des Ignat. ad Ephes. als zwei verschiedene Klassen deutet, und nun Kap. 6, 12. die sub terra latentes als *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους*, die atmosphärischen als *πνεύματα τῆς πονηρίας ἐν ἐπουρανίοις* bezeichnet findet, auch den irdischen (unterirdischen) die appetitus crassiores der Sinnlichkeit, den luftigen die geistigeren Sünden zuschreibt. Denn mag immerhin an solchem Unterschied etwas Wahres sein, der Ap. doch läßt sich darauf nicht ein, sondern spricht von Einer das ganze Gebiet durchgehenden *ἐξουσία* des Einen *ἄρχων*, wie von Einem *πνεῦμα*. Ferner darf man auch nicht mehr (wie Manche, welche die jetzige Wissenschaft freilich nicht kennt oder kennen will, gethan haben) das Astralische zu diesem noch dem Satan gehörigen Gebiete rechnen [1]), denn die Sterne in ihren Läufen (מִמְּסִלּוֹתָם von ihren Bahnen her) stritten als vom Himmel her wider Sissera, Richt. 5, 20. Die in den Influenzen der Er-

1) Als ob auch insofern das Astrum ein der Seele zwischen Geist und Leib entsprechendes Mittleres zwischen Himmel und Erde, Fixsternwelt und dunklem Planeten wäre — wie v. Meyer lehrt. Die alte Astrologie freilich nahm ihre Influenzen (die מַזָּלוֹת der alten hebräischen Weisheit) so, doch die Schrift nennt auch die Planeten nur Sterne im Gegensatz der Erde.

denlust hausende und wirkende Satansmacht darf nicht höher hinauf von ihrer Tiefe her, als der irdische Dunstkreis für die Menschen gehet. Sie wird auch keinesweges als „über der Erde thronend" bezeichnet, sondern als theils um die Erde lauernd, theils wirklich sie durchdringend. Freilich dringt sie gern, so hoch sie kann, in's umgebende Lebenslicht hinauf, um da sich mit den herabkommenden ἐπουρανίοις Gottes zu begegnen als auf mittlerem Streitgebiet, um den Weg zum Himmel zu versperren, wie der Einsiedler Antonius gesagt hat — „um unsre sichtbare Welt von der unsichtbaren immer verderblicher zu trennen," wie Passav. spricht. Endlich, nochmals Ungehöriges abzuwehren, keinesweges also, daß die dämonischen Mächte als Geister eigentlich raumfrei wären, aber an die Erde und ihre Umgebung sich hängeten aus ihrem Willen, weil sie dem Menschengeschlecht nachstellen — sondern auch Geister haben Raumbeziehung und räumliches Gebiet, hier aber ist von der dämonischen Macht als Einheit (ohne den speciellen Bezug auf die Vielen, der erst Kap. 6. hervortritt) die Rede, und zwar so, daß das irdische Element als ihre ursprüngliche Behausung sich zeigt. Um den Ap. völlig zu verstehen, werden wir zurückkehren müssen zur früher bei den tieferen Forschern anerkannten Lehre, daß die Erde vor ihrer 1 Mos. 1. beschriebenen Neuschöpfung aus dem Chaos die Lichtwohnung Lucifers war, daß also von da her noch immer der alte, nicht ganz ausgetriebene Besitzer in der für den großen Prozeß hergestellten Mittelwelt seine Macht übt, seine ihr dienenden materiellen Potenzen besitzt[1]). Licht und Finsterniß, Leben und Tod, segnende und verderbende Macht, Heil und Gift, immer im Zusammenhange des Geistigen mit dem Stofflichen, durchziehen gemischt im Streit unsre ganze Erdenwelt; was auf der bösen Seite liegt, gehört dem Satan und tritt, wie der Ap. hier schauet, zunächst am deutlichsten einwirkend auf den Menschen, als die Gewalt der Luft, in welcher alle diese Potenzen aufgelöst sich bewegen und in uns dringen, hervor. Dieser ἀήρ also selbst ist die ἐξουσία — weniger welche der ἄρχων befehligt als vielmehr die ihm als ἄρχων zugehörige, d. h. in und vermittelst welcher er herrscht, wirkt. Es ist das Reich des Erdelementes in seiner geistähnlichen Gasgestalt[2]), worin die hier mehr angedeuteten und vorausgesetzten Geister und Diener des Weltherrschers herrschen und schwärmen, von wo her ein Geist des Verderbens in die Menschheit wirkt. Das ist nun freilich

1) Man sehe, wenn's beliebt, die Aeußerungen eines bereits dahin kommenden ächtbiblischen Theologen, Kurtz in Knapp's Christoterpe für 1848. S. 88 — 90.

2) Bei'm Feuer schlägt schon mehr der richtende, verklärende, hervorbrechende Himmelsfunke vor; das Wasser gehört noch mehr dem Tode der Sinnlichkeit, des Fleisches an; das Mineral, die Erde an sich ist selbst der ganz entgeistete Tod.

auch an sich (das von Gott neu hervorgerufene, damit streitende Licht und Leben weggedacht) ein schwüles, dickes Reich der Finsterniß und des Todes. Insofern kann an andern Orten σκότος für dasselbe stehen (Kap. 6, 12. Kol. 1, 13. Apostg. 26, 18. u. s. w.) — die Luft nicht bloß als „die trübe, neblichte, dunstige Gegend der obern Räume" soll auch nicht bloß „die innerliche, geistliche Finsterniß abbilden" (wie wir bei v. Gerl. lesen), sondern der ἀήρ von Unten bis Oben ist finster in sich selbst; dennoch ist darum ἀήρ hier nicht einerlei mit σκότος. Freilich, das ὄντας νεκρούς kommt aus den Gift- und Todeselementen dieses Reiches, wird auch durch dieselben erhalten, ja gesteigert in allen Ungläubigen; dennoch kann des Menschen geistiger Tod, obwohl im Substrate des Materiellen, auch nur durch ein πνεῦμα gewirkt werden.

Wir kommen also weiter zu diesem Wort. Der Ap. nennt nicht etwa, wie Luther's Uebers. den Lesern gibt, den Teufel selbst ein πνεῦμα, denn dieser Genitiv kann unmöglich (nach Flatt!) wieder Apposition zum Accusativ τὸν ἄρχοντα sein: ὅς ἐστι τὸ πνεῦμα. Das geht gegen alle Grammatik, und Beza's Conjectur (welcher als Genit. absol. las: τοῦ πν. αὐτοῦ νῦν ἐνεργοῦντος) gegen alle Handschriften. Vielmehr ist sicher πνεύματος parallel mit ἐξουσίας, wie Beng. sagt und Win. beistimmt; nur daß der Letztere dann (was Harl. bereits berichtigt hat) Bengel's Meinung verfälscht: als ob er πνεῦμα modern für Gesinnung nehme, da er doch sagt: πν. est h. l. principium illud internum, ex quo fluunt actiones infidelium, also der satanische Einfluß, von Satans Person abgesondert betrachtet, wie die ἐξουσία vom ἄρχων. Harl. bemerkt auch gut, daß der Ap. nirgends solche objektiv wirkende Ursachen in subjektive Zustände auflöse. Die Sache verhält sich so: in diesem ἀήρ (was offenbar nun durch etymologische Anspielung, zugleich bildliche Deutung in das analoge πνεῦμα übergeht) ist als die eigentlich wirkende ἐξουσία ein πνεῦμα, ein geistiger Inhalt des materiellen Substrates, dieser begeistende Einfluß oder Einhauch wird in den Menschen zur beherrschenden Sinnesart, Gesinnung. Das ist der wahre Gedanke jener sprachlich falschen Konstruktion: ἀὴρ τοῦ πνεύματος, πνεῦμα ἀέριον — aber wieder nicht so, daß Satan bloß den vorhandenen Geist der Menschen beherrschte, sondern er wirkt zuerst ihn, dann weiter vermittelst seiner, durch ihn. Dies πνεῦμα steht im Kontrast mit Kap. 1, 17. als ein ἀντίπνευμα, wird nur deßhalb katachrestisch dieses Namens gewürdigt, grade wie θεός 2. Kor. 4, 4. s. v. a. ἀντίθεος, folglich dann dessen Geburt der ἀντίχριστος. Also eine verfinsternde, tödtende Inspiration des Fürsten dieser Welt — nicht bloß (wie E. Schmidt halb trifft) ein affectus mundanus, diversus ab illo coelesti spiritu Christi, sondern ein afficiens, ein πν. ἐνεργοῦν, wie Rück.

gut dazu bemerkt und auch Harl. beistimmt. Eben darum ἐνεργοῦντος abermals ein Gegenstück zum göttlichen ἐνεργεῖν Kap. 1, 20. 11 [1]). Das ist leider durch Satans Betrug der „Geist“ und „Zeitgeist,“ welchen die freien Gemeinden als Knechte des Verführers und Verderbers, als Vorbereiter des Antichrists an die Stelle des heiligen Geistes setzen wollen und einstweilen noch mit diesem Namen bedecken!

Das (vom Syr. ausgelassene) νῦν gehört wesentlich zum Gedanken, es steht zunächst in Bezug auf die jetzt Gläubigen dem ποτέ gegenüber und will sagen: jetzt noch in den Uebrigen, wie früher auch in euch. Aber darum ist es doch nicht bloß ein solches „jetzt noch“ (Meyer, B.=Crus.), sondern wieder sieht Beng. richtig weiter mit seinem nunc maxime [2]). Der Ap. hat die Zeit des gepredigten Evangeliums, der Gemeindestiftung vor Augen. Wie schon zu Christi Lebzeiten Satan und seine Dämonen stärker als je vorher zum Widerstand erregt hervorbrachen, so wirkt seitdem, vielmehr nun, seit die vollbrachte Erlösung sich darbietet, die Macht und der Geist vom Feinde her ganz besonders, allemal am stärksten grade dann, wenn es heißt: auf daß sie nicht glauben und selig werden! Luc. 8, 12. Rieger: „Das Wirken in den Kindern des Unglaubens richtet sich immer nach der Art und den Mitteln, worunter Gott den Glauben vorhält und zu dessen Aufrichtung wirkt. So lange Gott den Glauben noch mehr durch Wunder und Zeichen vorhielt und bekräftigte, so gab es auch noch mehr nachgeäffte finstre Kräfte, wie bei Mose und den egyptischen Zauberern. Seitdem Gott mehr durch das Wort und die darein gelegten Schätze der Weisheit wirkt, so geht auch das Gewirk in den Kindern des Unglaubens mehr durch eine dem Wort Gottes entgegenstehende Weisheit und falsch berühmte Kunst.“ Woraus man im vorgerückten νῦν unserer Zeit das noch mehr Pneumatische, die ψευδώνυμος γνῶσις des Weltbetruges (welchen der „Herr Baron“ ausübt) verstehe. Denn die Luft, die von der Erde her wehet, weiß der alte Schalk, der drin steckt und sie gebraucht, meisterlich nach dem Wehen vom Himmel her zur Opposition zu drehen und füllen. Ἀπείθεια ist zwar nicht schlechthin das diffidentia der *Vulg.* oder Luther's Unglaube, sondern wirklich Ungehorsam (Syr. ܠܐ ܡܬܛܦܝܣܢܘܬܐ), aber der Unglaube wird eben als Ungehorsam und Widerspenstigkeit aufgefaßt im tieferen Grunde. Das Wort bedeutet nicht Unglauben und Ungehorsam zugleich (wie Pass. sagt), aber der Unglaube wird Ungehorsam genannt. Der Ausdruck winkt allerdings auch zurück auf eine auch in der Heidenwelt noch vorhandne Wahrheit,

1) Die *Vulg.* mit operatur in *filios* wollte das ganz deutlich hervorheben.

2) Flatt: jetzt vorzüglich, in diesem Zeitalter, wo ihm so mächtig entgegengewirkt wird.

welcher die „ihrer bessern Ueberzeugung Ungehorsamen" (besser: der geheimen Stimme Gottes) widerstreben; allein er setzt vornehmlich hier, wegen des νῦν, die Predigt des Evangeliums voraus, wie er überall sonst nur so vorkommt, vgl. 2 Thess. 1, 8. Er bildet hier den ferneren Gegensatz mit dem Glauben Kap. 1, 13., gibt einen ersten Vorblick für διὰ τῆς πίστεως hernach V. 8. und befestigt abermals die immer gleiche Scheidung und Entscheidung, welche durch Glauben oder Nichtglauben sich begründet, s. Kap. 5, 6. Unrichtig hiernach behauptet Olsh., wir hätten keinen Grund, die ἀπείθεια vom Unglauben an's Evangelium zu erklären anstatt vom Ungehorsam überhaupt, der die innerste Natur der Sünde ist; denn das νῦν im Satze hier, der Zusammenhang des Br. und der ganze apostolische Sprachgebrauch geben Grund genug, auch wird eben erst im Widerstreit gegen das helle Wahrheitslicht des Evangeliums diese innerste Natur der Sünde vollendet offenbar, und darum dieser Name dafür. In der Formel υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, welche für jetzt noch als der bekannte Hebraismus mit בֵּן erscheint, bereitet sich schon ein wenig vor das hernach buchstäblicher zu nehmende τέκνα ὀργῆς. Man kann sagen, die vollendeten, im ganzen Sinne des Worts dastehenden Kinder oder Menschen, Angehörige des (geistigen, die Wahrheit nicht annehmenden, dem Worte der Wahrheit nicht glaubenden) Ungehorsams — das sind die völligsten Unterthanen, ein arges πλήρωμα des Herrschers dieser Welt, seine besten Geräthe und Werkzeuge wiederum für Andre; zugleich liegt an ihnen der anschauliche Beweis für die geheime Gegenwirkung vor, so daß der Ap. sich auch in dieser Beziehung darauf beruft, vergl. 2 Kor. 4, 4.

Dieselbe Bestimmung aber will noch mehr sagen. Man soll daraus wissen und lernen, daß bei aller satanischen Einwirkung doch der Ungehorsam als eigne Schuld bleibt, ja daß diese vermittelnde Bedingung zugleich die Schranke anzeigt, welche in des Menschen bleibender Freiheit der Luftgewalt und Höllenmacht gesteckt ist. Wie Gottes ἐνέργεια durch den Glauben, so diese ἐξουσία durch den Unglauben vermittelt: „so daß die Botmäßigkeit unter diesem Fürsten nicht als eine äußerliche, sondern innerliche, die Macht der Luft nicht als die einer zwingenden Gewalt, sondern als die in der Gesinnung des Ungehorsams geschäftige und wirksame teuflische Versuchung erscheint." Wer sein bleibendes oder wachsendes Verderben auf den Geist oder Fürsten der Welt schiebt, bekennt sich eben damit muthwillig als υἱὸς τῆς ἀπειθείας, während es nicht an Gnade mangelt, die ihn retten will und kann. Die andre Seite, wonach freilich dem Satan ein jetzt von Geburt vorhandener Sinn des Menschen entgegenkommt, wird sich bald, wo auch Israel so viel Wort und Wahrheit Gottes meist umsonst hatte und doch φύσει nicht besser war, offenbaren. Für's Erste

will uns der Ap. das in die **Natur** verschlungene, darum dem Satan am unmittelbarsten unterworfne **Heidenthum** zeigen, und zwar dessen Nachtseite, den Tod — wie sich's noch heut zu Tage nur außerhalb der Christenheit zeigt, indem (nach **Passavant's** tiefer Bemerkung S. 166.) wir alle in der äußeren Christenheit im Ganzen mehr Leben aus Gott oder doch Milderung des tödtlichen Verderbens empfangen haben, als wir wissen oder wissen wollen, oft solche Gnadenwirkung schon für unsre Natur haltend. Womit dann übrigens nicht geleugnet werden soll, daß es auch im Heidenthume noch ein Uebriges von Licht und Leben gibt durch den Gott, der sich nicht gänzlich unbezeugt läßt, wie schon in der materiellen Welt auch Licht- und Lebenskräfte vom wahren Demiurgen. Die Schrift lehrt durch Gegensätze, spricht wohl jedesmal ganze Wahrheit aus, doch natürlich in besondrer Beziehung. Die Gränzen des Heils und Verderbens, der göttlich rettenden und satanisch verderbenden Wirksamkeit gehen sogar in der Heidenwelt schon geheim durch einander — wie viel mehr dann in der Gemeinde! Wie in den Gläubigen, wenn und so viel sie nur gläubig sind, auch nur Gott wirket, Satans Gewalt „ohne sie die leere Ohnmacht ist[1])," nur noch angreifen kann, um von der Macht des Herrn abgewiesen und überwunden zu werden (Kap. 6, 10—13.) — eben so wirket leider Satan auch noch in der Gemeinde, wenn und so viel er ἀπείϑεια findet. Seine Macht bleibt groß auch unter und in den Kindern des Glaubens, wenn sie vor ihm sich nicht hüten, dem warnenden und mahnenden Worte Gottes nicht ganz trauen und gehorchen, so dem Feinde Blößen geben und im Widerspruch mit ihrem eignen Glauben des Unglaubens noch sich schuldig machen. (**Passav.** 168.) Wiederum endlich hat Gottes Geist nicht nur in diesen schwachen Streitern schon sein Werk, sondern sogar in Vielen, die noch gar nicht zum Glauben gekommen sind aber doch dem Leibe Christi zugehören, so daß jetzt sonderlich in dieser Christenheit Gottes Gnade und Satans Macht sich überall begegnen. Also man darf und soll wohl die „Gemeinde Christi" nach dem engern Sinn unterscheiden, aber darüber die Tauf- und Kirchengnade der berufenen „Gemeinde" im weitern Sinne nicht verachten oder leugnen; man soll diese Gemeinde nicht beschränken oder zerreißen, einen getauften, unter der Zucht und im Zusammenhange christlichen Volkes noch irgendwie stehenden „Christenmenschen" (wie **Luther's** Reformation so richtig sprach) niemals gradezu für einen Heiden, obgleich die positiv muthwilligen Verleugner und Antichristen für ärgere Kinder des Zorns als die Heiden achten.

---

1) Denn allein **hieher** gehört dieser für die Heiden zu starke Ausdruck von **Matthies**.

V. 3. In welchen (Uebertretungen) auch wir alle unsern Wandel hatten weiland in den Lüsten unsres Fleisches, indem wir thaten den allerlei Willen des Fleisches und der (daher kommenden) Gedanken, und waren Kinder — von Natur (eigentlich) des Zorns, wie auch die Uebrigen.

Ueberblicken wir nochmals, um uns wieder zu orientiren, wie mit diesem ὑμεῖς und ἡμεῖς erst der Akkusativ, dann V. 4. noch einmal der bisher vorausgesetzte Nominativ des Satzes festgestellt wird, endlich V. 5. das gewaltige Verbum abschließt! Die Heiden- und Judenchristen zusammen bilden den Akkusativ: τὴν ἐκκλησίαν. Jetzt aber ist zu dem oben schon (bei Kap. 1, 11. 12.) Gesagten ein Weiteres zu bemerken über diese, gewiß im ganzen Br. für die Gemeinde aller Zeiten prototypische Zwiefachheit der jüdischen und heidnischen Glieder. Nehmlich auf zweiter Stufe tritt nun eine zweite Bedeutung des Typus, die in der ersten enthalten war, hervor. Fanden wir dort zuerst, daß das erwählte, verordnete, zubereitete Israel überhaupt der bestehenden Christenheit entspricht im Gegensatze mit den stets neu dazukommenden Missionsgemeinden, so können und sollen wir ferner in der Christenheit selbst die wieder alttestamentlich Vorbereiteten von den offnen, argen Sündern, die zwar nicht Heiden sind aber doch r e l a t i v ihnen entsprechen, unterscheiden. Freilich, was eben auf die geistige Bedeutung des Unterschiedes hinführt, wechselten schon damals die Rollen in Bezug auf die einzelnen Personen: es gab in Israel „Zöllner und Sünder," die den Heiden gleich zu achten waren, dagegen in der Heidenwelt σεβόμενοι, τεταγμένοι, welche gleichsam ein geistliches Israel bildeten. Eben so nun ist der Unterschied jetzt innerhalb der Gemeinde zu fassen. Wenn der Ap. als a parte potiori mit den historischen Typen im Ganzen redet, also den Heiden das offenbarere, ja wirklich tiefere Sündenverderben zutheilt, dagegen (wie wir sehen werden) jetzt V. 3. Israel als die Besseren und doch von Natur nicht Besseren dazuthut — nun so haben wir im Gemeindebestand auch Beides wohl zu merken und gelten zu lassen. Der Pietismus verkennt allen Unterschied und Werth alttestamentlicher Vorstufe, weiß nichts Ganzes und Rechtes von der auch jetzt für die Einzelnen fortgehenden Pädagogie des Gesetzes und der Hoffnung auf Christum hin, macht also mit Unwahrheit Alle vor der Wiedergeburt in die neutestamentliche Freiheit zu gleichen Heiden und Sündern; wir sollen aber von der für alle Zeiten vorbildlichen Geschichte, die Gott gemacht hat, ein Genaueres lernen, einerseits den Gesetzlichen, Ehrbaren, Gottesfürchtigen ihr besonderes καὶ ἡμεῖς lassen, und n u n auf dem Grunde dieses Zuge-

ständnisses desto wahrer und schärfer erkennen oder bezeugen, wie auch Diese, so viel aus der noch nicht durch volle χάρις gebrochenen φύσις kam, nur desto strafbarer noch in Uebertretungen den Willen des Fleisches thaten.

Den Heiden eignen mehr die ἁμαρτίαι, den Juden mehr die παραπτώματα, sagten wir oben schon. Zwar wollen sehr Viele mit Luth. das neu anhebende ἐν οἷς auf υἱοῖς τῆς ἀπειθείας beziehen, ja die neuern Kommentatoren einstimmig, entweder als inter quos räumlich (gleichsam zwischen welchen), was freilich unhaltbar und seltsam ist, oder doch, wie Rück. hiefür gut erklärt: ὧν καὶ αὐτοὶ ὄντες, als zu welchen gehörig. Aber wir haben gegen diese Konstruktion mehr als einen Grund. Erstlich sind gewiß (wie wir desgleichen hernach deutlicher erkennen werden) die eben genannten υἱοὶ τῆς ἀπειθείας zunächst nur die übrigen, dem Evangelium ungehorsamen Heiden, in denen Satan ferner und nur stärker wirkt, keineswegs gleich (wie Rück. will) alle Ungläubigen überhaupt; folglich paßt es nicht, unter diese nun auch die Juden zu rechnen, so wie ferner es nicht paßt, daß die Letzteren ποτέ d. h. schon vor der Predigt des Evangeliums doch solche υἱοὶ ἀπ. gewesen wären. Zweitens ist es grade sehr hart, die Präp. ἐν, welche so eben zu ἐνεργοῦντος gehörte, unmittelbar für den gleichen Akkus. in ganz andrer Bedeutung zu nehmen. Drittens dagegen sind die ganzen Sätze V. 2. und 3. so völlig parallel neben einander gestellt, daß daraus mit stärkster Entscheidung folgt, auch ihre Anfänge ἐν αἷς und ἐν οἷς müssen parallel sein. Wenn Rück. eine nicht anzunehmende „Nachlässigkeit" darin findet, daß der Ap. das Relat. einmal auf das eine, dann auf das andre Wort bezogen hätte, so erkennen wir grade dafür den schon ausgesprochenen bestimmten Grund. Also wir konstruiren mit Beng. (dem diesmal auch Koppe beitritt) ἐν οἷς παραπτώμασιν [1]), und finden das gar nicht „gewaltsam" (wie Matth. meint), denn wir erkennen den gar wohl denkbaren, sogar sich anzeigenden Grund (obwohl Harl. ihn leugnet), warum nun οἷς gesetzt wird. Grade wie hiermit schon der Ap. für die Juden, welche bestimmter ihr Gesetz übertraten, die Rede verstärkt, zugleich genauer modificirt, finden wir in allen Ausdrücken des parallelen Satzes dieselbe Verstärkung und Aenderung. Von σάρξ und διάνοιαι wird sich's hernach ergeben; zunächst sei bemerkt, daß ἀνεστράφημεν offenbar schärfer, stärker lautet als περιεπατήσατε [2]), was wir mit Luther's treffender Wendung ausgedrückt haben:

1) Auch nicht etwa, wie gesagt worden ist, sowohl αἷς als οἷς jedesmal auf beide Wörter zusammen, obgleich dem Sinne nach neben der vertheilenden Hervorhebung darin eine Wahrheit liegt.

2) Bengel: hoc quiddam speciosius quam ambulare.

wandeln, unsern Wandel haben — daß eben so πάντες bei ἡμεῖς das parallele ὄντας gleichsam noch überbieten will. Wenn nun die Lüste des Fleisches folgen, in denen freilich auch die Sünder aus den Heiden wandelten, wobei eben das Aufblasen, Anregen, Stärken dieser Lüste in unserem mit dem Erdelement zusammenhangenden Leibe durch die ἐξουσία τοῦ ἀέρος wohl zu merken ist — so müssen wir dennoch auf der andern Seite wahrnehmen, daß der bewußte Begriff σάρξ nur in Israel, wo schon durch Gesetz und prophetisch-geistliche Predigt ein göttlicher Gegensatz gegeben war, entstand und vorhanden sein konnte. Mithin entsprechen jetzt nicht ohne Wahrheit gerechten Unterschiedes die Ausdrücke den Juden, grade wie die Heiden als eigentlichster κόσμος auch Apostg. 26, 18. vornehmlich oder unmittelbarer dem Satan und seiner Gewalt untergeben erscheinen. Hat das doch sogar B.-Crus. erkannt in der feinen und wahren, obwohl nicht genug durch den ganzen Text ausgeführten Bemerkung: „Gewiß nicht ohne Absicht leitet er das sittliche Verderben der Juden mehr von ihrem eigenen Sinn und Willen, das der Heiden mehr von der Macht des bösen Geistes unter ihnen ab." Sehr natürlich und nothwendig, denn Israel hatte ja in seiner Theokratie schon eigentlich den rechten ἄρχων, in seiner Zucht eine andre ἐξουσία, die dämpfende und helfende Gegenluft des besseren Geistes, war keinesweges in gleichem Grade dem αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου überlassen.

Die Juden sollten des Herrn Gebot und Willen thun. Aber auch sie (Manche ganz und Alle wenigstens zum Theil) thaten leider, wohin die Lüste des Fleisches zogen, also daß nun bei ihnen, dem göttlichen Willen gegenüber, daraus ein ordentliches θέλημα τῆς σαρκός wurde — man denke an θέλημα Kap. 1, 9. zurück. Aber der Ap. sagt doch nicht τὸ θέλημα, denn theils wäre das in seiner vollen Allgemeinheit wirklich zu viel, theils wiederum enthält der auffallende Plural[1]) dennoch eine Verstärkung für das Einzelne, welche Bengel's Verdeutschung auszudrücken suchte: „allen Willen" — in Aehnlichkeit der einzigen Stelle, wo die gleiche Form noch vorkommt, Apostg. 13, 22., wir aber, weil das zu viel wäre, lieber: den allerlei Willen. Diese mancherlei, allerlei θελήματα sind die gebietend auftretenden ἐπιθυμίαι, als Gesetz des Fleisches, in den Gliedern dem erkannten θέλημα Röm. 2, 18. siegreich widerstreitend. Und hievon wird selbst der Verstand oder das Denkvermögen, die Einsicht und Vernunft durchdrungen, umgestaltet, in Dienst genommen beizupflichten, zu entschuldigen und rechtfertigen. Die ἐπιθυμίαι, θελήματα, διάνοιαι sind offenbar dasselbe, nur in gesteigerter Entwickelung und veränderter

---

1) Vulg. und Syr. drücken den Sing. aus.

Gestalt; fallen die zwei ersten Ausdrücke zusammen, so wird nicht der dritte nun zu anderem Gegenstand übergehen. Folglich sind abzuweisen alle Auslegungen, welche verschiedene Arten der Sünde neben einander gestellt finden, die insonderheit fleischlichen und die seelischen [1]; διάνοιαι sind auch weder „lose Einfälle" wie Matth., noch eine „verdorbne Einbildungskraft" wie Hase will, am wenigsten „sündliche Gedanken, die keine sinnliche Lust zur Basis haben," wie Olsh. meint, vielmehr grade umgekehrt die mit klugen Gedanken befestigten, in dergleichen versteckten Lüste und Gebote des Fleisches selbst. (Wenigstens für den Sinn besser trifft's also Flatt mit seiner Hendiadys, obgleich wir nicht so zusammenwerfen dürfen im absichtlich getrennten Ausdruck.) Wenn Kap. 4, 18. und Kol. 1, 21. wieder der gewöhnliche Singular steht, so darf uns das nicht irren, hilft uns vielmehr auf die rechte Spur. Das Fleisch will nun einmal seine Lust, oft genug bricht das auch in unverdeckte θελήματα hervor; zuweilen aber auch, ja gewissermaßen immer zugleich steckt und versteckt es sich hinter eine vom Fleisch inspirirte, verfinsterte Denkerei, wie Beng. sagt: *cogitationes* callidius peccandi studium inferunt, *caro* coeco ruit impetu — nur daß er vielleicht weniger cogitationes als propensiones, studia sagen sollte nach der Bedeutung des Wortes, welche auf Entschluß und „Willens-Meinung" (wie wir sehr treffend es ausdrücken) geht. Das hebt im Gewissensgrunde noch leise bei den entschuldigenden λογισμοῖς an, gehet dann immer positiver in die διαλογισμούς Röm. 1, 21. bis zu den gar hoch und stolz einherfahrenden, gar als νοήματα sich brüstenden λογισμοῖς 2 Kor. 10, 5. Das sind die מַחְשְׁבוֹת לִבָּם, nach und in welchen, wie Moses und die Propheten so oft strafen, Israel wandelt anstatt der Satzungen des Herrn. (Passav. übersetzt auch ziemlich gut eigene Gedanken, erklärt's hernach noch besser: die das Fleisch dem Geiste des Menschen eingibt.) Nicht etwa nach Harl. „die schwankenden, wechselnden Meinungen, die den Willen bestimmen," sondern umgekehrt die vom fleischlichen Willen bestimmten, von den θελήμασι der ἐπιθυμιῶν ausgehenden, sich klüglich anstellenden Willensmeinungen und erheuchelten Willensgründe. Darin aber hat Harl. recht gesehen, daß der seltsame, gleichsam unnatürliche Plural des Wortgebrauches (durch θελήματα vorbereitet) hier die Zerspaltung, Zerrüttung der διάνοια in das unselige, dazu verrätherische Vielerlei (wie eben jedesmal das Fleisch gelüstet) anzeigen soll,

---

1) Wie Grot. hier wieder dieselbe Theilung anwendet, wie bei seinen zweierlei Dämonen vorhin: die actiones crassiores (scortationes etc.) und subtiliora illa vitia, quae sunt magis ἐν τῷ θυμοειδεῖ et propius ad virtutes videntur accedere. Welcher Scheidung auch schon das widerspricht, dgß im ersten Satze vor dem ποιεῖν ja σάρξ noch das Ganze zusammenbegriff, welches nun zwiefach entwickelt sich zeigt.

ganz wie das ironisch gebrauchte σοφίαι oder sapientiae. Denn „das Fleisch macht einen Haufen Raisonnements," wie hier die Berl. B. sagt. Das soll dann Verstand oder (in der vulgären, ja wohl auch noch philosophisch vornehmen Sprachverwechselung bei uns Deutschen) Vernunft sein und heißen, weil diese Gedanken der im Sündendienste stehenden διάνοια (des νοῦς τῆς σαρκός Kol. 2, 18.) sich verständig oder vernünftig anstellen. Insofern also ist die Uebers. Luther's, welche den Sing. Vernunft beibehält (man möchte Vernünfte sagen oder Vernünfteleien) gar nicht falsch, denn, wie v. Meyer zu Kol. 1, 21. anmerkt: „es gibt eine Vernunft zum Bösen wie zum Guten, eine fleischliche und eine geistige." Auch können wir nicht umhin, abermals (um die Theologen auf solche Kommentare zu weisen, die sie mit schwerem Unrecht als unwissenschaftlich liegen lassen!) den im Eph. Br. besonders gründlichen Rieger zu citiren: „So zieht sich der Wille des Fleisches und der Vernunft in Ein böses Geschwür zusammen. Anfangs kann zwar Fleisch und Vernunft eine Weile mit einander im Streit liegen. Die Vernunft klagt die Lüste des Fleisches als niederträchtig und dem Menschen unanständig an, gibt aber kein Vermögen, selbiger los zu werden, und das Fleisch wirft der Vernunft dies ihr Unvermögen und die daher kommende Falschheit ihrer angemaßten Tugenden vor, und daher machen diese Beiden lieber Frieden mit einander. Die Vernunft vergleicht sich mit dem Fleisch und hilft dessen Lüste rechtfertigen und entschuldigen, streicht ihnen einen bessern Schein an, und das Fleisch kriecht auch dem Ruhm der Vernunft zu lieb zuweilen in eine Gestalt, die nicht gar zu plump herauskommt. Das gibt die Menschen ab, die zusammen den Willen des Fleisches und der Vernunft thun." Man sehe hier, wie leicht man das unvermittelte, praktische Verständniß der philologischen Ungenauigkeit oder Falschheit anklagen kann, wo es doch grade den rechten Sinn hinstellt, welchen wir „Gelehrte" nun im Worte zu vermitteln haben. Man sehe aber auch, wie der Ap. jetzt so bestimmt von den Juden spricht, deren Zustand sich im Antagonismus mit Gottes Gesetz entweder für den guten Fall wie Röm. 7, 14 ff. entwickelt, oder für den schlimmen (der auch in den Besseren doch nie ganz fehlt) wie hier. Endlich, wie allerdings auch den Heiden voran, das Allgemeine, Gleiche für beide Theile festhaltend, παραπτώματα zugewiesen waren, vergesse man freilich nicht, daß ein Analogon des V. 3. Geschilderten (obwohl nicht so deutlich ausgeprägt, wie an Israel zu sehen) auch den Heiden gilt: weßhalb nach σαρκὸς ἡμῶν jetzt im zweiten Satze der Ap. nicht abermals (wie der Syr.) ein ἡμῶν beifügt, sondern zugleich in τῆς σαρκός, τῶν διανοιῶν eben so allgemeinen Begriff stellt wie vorher in τοῖς παράπτ. κτλ.

Καὶ ἦμεν bereitet nach dieser Beweisführung dafür erst noch einmal

vor das ganz gleiche ὄντας ἡμᾶς νεκρούς (V. 5.) — welches den Judenchristen (die ja der Ap. im kommunikativen Wir stets auch anredet, ermahnt, hier demüthigt) nicht gleich zuerst zugemuthet werden sollte. Nun, was waren wir also, wenn's mit dem Gesagten seine Richtigkeit hat? Τέκνα ὀργῆς! Hiebei ist nun weder ὀργή gegen die Schrift abzuschwächen in poena, noch τέκνα bloß durch den „bekannten Hebraismus" aufzulösen. In υἱοὶ τῆς ἀπειθείας galt dieser Hebraismus noch mehr, jetzt aber tritt der auch ihm zum Grunde liegende tiefere Begriff [1]) stärker hervor. Nicht bloß: obnoxii, rei, digni, folglich (durch Rückschluß) auch Sünder! Zwar geht schon Theodoret mit ὀργῆς ἄξιοι vor und die Meisten folgen; wieder B.-Cruſ. will, wie die Zornsbedeutung fern halten, so dann erklären: Kinder der Strafe, ihrer würdige Menschen, oder auch ihr schon verfallen, ausgesetzte. Doch können wir, das Wort genau nehmend, uns nicht mit dergleichen befriedigt finden. Wir können durchaus auch nicht so kurzweg, wie Harl. thut, Striegel's proprii irae oder Flatt's „Gegenstände des Zornes" als richtig anerkennen; wir sagen nicht: „τέκνον ist hier eben so gebraucht, wie oben υἱός" — denn wozu dann die Abwechselung? Sahen wir nicht, daß alle Ausdrücke des zweiten Satzes verstärkend modificiren? Also nicht einmal v. Gerl. sagt uns genug: „ein Kind des Zornes ist ein Mensch, der nicht bloß Zorn verdient hat, sondern der dem Zorne verfallen ist, unter dem Zorne steht." Wir müssen ja durchaus τέκνα schon mit φύσει (wovon gleich mehr!) zusammennehmen, also doch so etwas verstehen wie: Geburten des Zornes, die ihn oder das Stehen unter ihm, ihm Verfallensein von Haus aus und Anfang her mitgebracht haben. Könnte doch bei solchen Stellen ein Exeget Alles zugleich sagen und vorhalten, um einleuchtend zu machen, was aus dem Ganzen hervorspringt! So ist auch die merkwürdige Zwischenstellung des den Genitiv aufhaltenden φύσει von großer Feinheit und sagt uns etwas [2]). Nehmlich das für Israel passende Wort τέκνα soll auf diese Weise sich voran absondern, Erwartung erregen, den Leser spannen zum Eindruck des offenbar gemeinten Gegensatzes: nicht etwa Kinder Abrahams, Gottes — o nein, von Natur eigentlich des Zornes. (Wonach man unsre Uebersetzung vorhin verstehe, nicht als würde

---

1) Vergl. was wir auch über υἱὸς ἀπωλείας Joh. 17, 12. und den ganzen Sprachgebrauch, der stets auf etwas Eigenes weise, woraus Gesinnung oder Geschick geboren sei, sagten. Reden Jesu V, 506.

2) Die Variante φύσει τέκνα müssen wir mit Harl. abweisen, da leicht so korrigirt werden konnte, nicht aber umgekehrt. Was jedoch den Nachdruck der vorgezogenen Lesart betrifft, so finden wir ihn nicht bloß im schärferen Hervorheben der nachträglichen Bestimmung, sondern wie oben gesagt wird.

von Natur durch eigentlich erklärt.) Dieser Bezug (fast ironisch zu nennen) auf die jüdische Abstammung schon in τέκνα scheint uns klar, dient also gegenseitig wieder zur Befestigung des einfachen, allein sprachmöglichen Sinnes von φύσει.

Durch diesen Ausdruck wird τέκνα ὀργῆς nehmlich einerseits verstärkt, anderseits aber auch beschränkt, als nur der eine Gesichtspunkt gezeigt, denn Dieselben waren nicht nur nach der Wahl Gottes die Geliebten, sondern in der vorbereitenden Gnade vielleicht schon alttestamentlich heilig — dabei immer noch von Natur Kinder des Zornes, keine gebornen Heiligen. Man vergleiche zunächst Gal. 2, 15. um gleich voran die sichre Wortbedeutung zu haben [1]). Aber wie seltsam hat sich nun an dieser Stelle die Exegese geberdet, um à tout prix dem Dogma, vielmehr Faktum der sogenannten Erbsünde, des angebornen Verderbens zu entgehen! Augustin hat ganz recht naturaliter gelesen und unter dieser natura die nativitas ipsa verstanden. Da kam zuerst Grot. in seinem Buche de jure belli et pacis (II, 12, 26.) und wollte einen receptus mos aus φύσις machen, wie bei Pomponius und anderw. manchmal naturaliter dies bedeute! Dann in seinen Annotatt. stellt er gleich zuerst den völlig falschen Gesichtspunkt hin: non agi hic de labe originaria, satis ostendunt praecedentia, ubi describuntur vitia, quibus multi veterum fuere immunes (also gradezu gegen das πάντες, wovon hernach mehr!) — und erklärt φύσει durch re vera, wie Gal. 4, 8. für ἀληθῶς, γνησίως nach Dekum. und Theophylakt, bringt auch das merkwürdig eben so falsch ausweichende ܡܫܠܡܐܝܬ des Syr. herbei, erinnert an Hier. welcher prorsus las. Aber daß φύσει weder schlechthin bloß revera, γνησίως noch plene, omnino bedeuten kann, ist schon philologisch klar; vollends verwerflich sind weitere Wendungen, mit denen Andere dem Grot. nachfolgten [2]). Clericus machte daraus die naturam vel *indolem gentis*, indem er zugab, daß Grot. Unrecht habe, und berief sich auf allerlei Stellen, wo in diesem Sinne diesem oder jenem Volke φύσει oder natura etwas Eigenthümliches beigelegt wird. Wie schlecht schon würde hier passen, grade den Juden eine böse Volksthümlich-

1) Dort sind φύσει Ἰουδαῖοι geborne Juden, nicht ἔθει wie die Proselyten. Doch fällt dann freilich aus unsrer Stelle auch auf diese ein neues Licht, wie wenig erkannt wird. Von Vorzug will auch dort Paulus gar nicht reden, sondern ironisch meint er: geborne Juden, ja wohl — und weiter nichts, also — Sünder aus den Juden!

2) Episcop. Instit. II, 5. 2. und Limborch. bleiben noch bei Grot. Letzterer nicht nur Theol. christ. III, 4, 17. sondern auch zu Röm. 9, 22. wo er für Eph. 2, 3. betont: dicit nos *fuisse* filios irae, ergo status est quem nos ipsi propriis quae evitare potueramus peccatis contraximus — itaque non per naturam, sed vere. Da wird ganz vergessen: gratia tollit naturam!

keit vor Anderen zuzusprechen! So wenig sich der Ap., treffend mit Harl. zu reden, als Gegensatz fingirte τέκνα ὀργῆς gedacht hat, daß er ein vere versicherte — so noch viel weniger einen Gegensatz mit andern, von Art und Charakter besseren Völkern. Solcher Volkscharakter wird grade da, wo man ihn weiter nicht erklären kann, als angeboren, als φύσις bezeichnet; folglich ist auch (wie Harl. in gewohnter Gelehrsamkeit mit Citaten belegt) φύσις dennoch das grade Gegentheil von συνήθεια, consuetudo. „Eine συνήθεια kann zur φύσις werden, nie aber φύσει sein, wer etwas φύσει ist, kann es nicht συνηθείᾳ sein." Wesley sogar streitet gegen dies by custom or customary practice und sagt scharf exegetisch: This would make the apostle guilty of *gross tautology*, their customary sinning having been exprest already in the former part of the verse. Ja wohl, das war ja schon ἀνεστράφημεν. Folglich hat auch Suid. groß Unrecht, wenn er verstehet τὴν ἔμμονον καὶ κακίστην διάθεσιν, καὶ χρονίαν καὶ πονηρὰν συνήθειαν — wie Pelag. diese paternae traditionis consuetudo naiv so stark fand, ut omnes ad damnationem nasci *videremur!* Also das sind lauter Ausflüchte, bis auf das eigensinnige, zum Widerlegten zurückkehrende Dekret bei B.-Crus. (der damit selbst wieder ein Beispiel gibt, wie die διάνοιαι regiert werden): φύσις bedeutet Gesinnung, Charakter! Φύσις ist und bleibt (wir schließen uns gern, wo wir können, an Harl. an): „das Gewordene im Gegensatz zum Gemachten, was den Grund seines Daseins in eigner Entwickelung, nicht in hinzugekommener Einwirkung eines Andern hat." Selbst Rück. weigert sich diesmal nicht, den Gedanken: wir waren geborne Kinder des Zornes, d. h. so wie wir von Geburt an waren, dem göttlichen Zorn verfallen — als den wahren Wortsinn anzuerkennen, um dann dessen Verarbeitung (resp. Widerlegung, Verdünnung?) dem Dogmatiker zu überlassen [1]).

Also der Wandel in den Sünden, unter dem Zorn ist wirklich etwas in der Geburt vom Fleische Liegendes, Ursprung Habendes, φύσει heißt per naturalem generationem, ab utero, wie die Vorhaut des Fleisches Kol. 2, 13. angeboren ist. Nicht genug sagt Matth. mit seiner „natürlichen, selbstischen Individualität, der noch nicht durch den Geist

1) Gal. 4, 8. ist zwar bei den Göttern an Geburt nicht zu denken, wie bei den Menschen, aber φύσει behält doch auch seinen strengen Begriff: von Grund und Ursprung her, nach eigener Natur. In Röm. 2, 14. findet dasselbe Wort (dort ein starker Ausdruck, den mancher enge Dogmatiker nicht gebrauchen würde) seine Rechtfertigung in Apostg. 17, 28. und bringt uns grade die andre Seite dazu, wonach wenigstens ein manchmaliges Thun des Gesetzes (keineswegs die eigentliche, ganze Erfüllung des Gesetzes!) auch dem natürlichen Menschen vermöge des Rests von Gutem in seiner Natur noch möglich ist — was ihn dann desto schuldiger für die Uebertretungen zeigt.

der Wahrheit wiedergeborenen auf sich beschränkten Natürlichkeit oder Sinnlichkeit des Menschen." Das ist schon σάρξ oder τὸ ἴδιον, τὰ ἴδια (Jak. 1, 14.) — doch kann grade Letzteres nicht so absolut (wie Joh. 8, 44. vom Teufel) gesagt werden, weil die menschliche φύσις ein Eingedrungenes, zugleich ohne Schuld Mitgebrachtes voraussetzt. Der bei B.-Crus. erneuerte alte Einwand zwiefachen Gegengrundes: daß ja vorher von einem ποιεῖν die Rede sei, so wie daß dieser Zustand als gehoben dargestellt werde — widerlegt sich leicht. Denn ad 1. wird eben, um beide Seiten der Sache zu geben, dies allerdings Schuld habende Thun wieder auf die φύσις zurückgeführt, ad 2. aber gilt es wie gesagt das große, dem Unglauben so schwer eingehende: gratia tollit naturam! Was im parallelen Satze vorhin die nachgebrachte stärkere und genauere Bezeichnung war: in Satans Gewalt — grade das ist jetzt für Israel dies φύσει, welches nach zwei Seiten hin das allgemein Gesagte modificirt. Nehmlich einmal durch die Verstärkung: auch der Jude hat an sich keine andre Natur [1]); sodann freilich so, daß man dazu denken soll: abgesehen von der bereits im A. T. widerfahrenen Gnade, in seiner Natur betrachtet oder so weit eben (weit genug!) auch diese noch ausbricht, noch nicht gehoben ist, zeigt er sich nicht anders [2]). Wir haben den Ap. auch keinesweges dahin zu verstehen, als ob alle rechtschaffenen Israeliten doch ohne Unterschied gleiche Sünder, Sündenknechte, Zorneskinder geblieben wären bis auf die Gnade Christi, sondern er spricht im Ganzen, vom Grunde her, abstrahirt vom relativen, durch Gottes Gnade schon vorhandenen Unterschied, um eben φύσει Alle gleich zu machen, und das ist die volle Wahrheit. Am allerwenigsten redet er (wie wir vorhin Grot. anführten) etwa von dem argen Theile des Volkes ausschließlich, so daß er sich selbst nur akkommodativ gegen die Wahrheit dazurechnete, sondern grade diese Besseren, diese ja zu Judenchristen gewordenen Juden sind vornehmlich gemeint, mit dem πάντες nachdrücklich dazugethan. (Vergl. Tit. 3, 3. was an ihrem Theil auch die Besten bekennen werden, und Röm. 2., wo sogar noch die ärgeren Juden der versunkenen Heidenwelt gegenüberstehen, um ihr dann φύσει gleich gemacht zu werden.) Worüber auch Rück. zu unserer Freude gut zu reden weiß und anzuerkennen, wie doch Paulus „im Innern nicht besser war" als die Anderen. Das ist in der

1) Harl. (S. 179.) sagt uns zu wenig, wenn er als Gegensatz nur denkt, daß die Juden θέσει durch ihre Gnadenvorzüge — etwas Anderes hätten werden sollen und können. Denn die oben Kap. 1, 12. gemeinten προηλπικότες waren wirklich schon etwas Gutes geworden.

2) Man sehe, wie das 1 Tim. 1, 15. mit εἰμί sogar noch in den Gnadenstand hinüber genommen wird!

That die Bedeutung von φύσει, welche für die redlich mit dem Gesetz gegen die Lüste sich Mühenden übrig bleibt, ihnen vor der Wiedergeburt und Herzensbeschneidung, welche allein der Geist Christi bringt, wenigstens ein inneres ποιεῖν τὰ θελήματα κτλ. übrig läßt, die nur überdeckte, gebändigte Natur.

In was für einem Zusammenhang diese menschliche φύσις übrigens wieder mit der ἐξουσία τοῦ ἀέρος (auch bei dem Volke Gottes noch) stehe, wollen wir den Verständigen weiter zu bedenken überlassen und nur für unsre Zeit bemerken, daß hier im rechten Lichte gezeigt wird jene „Mutter Natur," welche ein gewisses Geschlecht Abtrünniger [1]) neben Gott den Vater, eigentlich an seine Stelle setzen will — „an deren Brüsten der Mensch die Süße des Lebens trinkt, also diese allumfassende und allerhaltende, allgemeine Macht verehrt als die große, ewige Mutter alles Lebens, die sich als die größte, zuverlässigste und unwiderstehlichste aller Gewalten stets zu erweisen pflegt!" Allerdings, die in der Geburt gegebne Natur des Menschen ist verflochten in diese allgemeine Natur, letztere jedoch mit ihrem süßen Leben (wir kennen ja das Liedlein: Süße, heilige Natur —) birgt überall in sich die entsetzliche, Gott sei Dank durch Jesum Christum, nicht unwiderstehliche Giftgewalt des Todes. Wer nur auf ihrer Spur bleiben will, wird wie das ächte Heidenthum freilich „den Weltgeist in seiner Offenbarung" finden, aber damit nur den „Gott dieser Welt," der sie verderbet hat und noch immer fleißig verderbt.

Diese Natur ist keinesweges die vom wahrhaftigen Gott ursprünglich geschaffene, so daß der Grund bei Suidas gegen das Festhalten der eigentlichen Wortbedeutung: ἐπεὶ τοῦ ποιήσαντος ἦν τὸ ἔγκλημα — sehr thöricht irrt. Schon Chrys. (den v. Gerl. ausführlich reden läßt) unterscheidet wohl die zwiefache Natur, die von Gott geschaffene und die durch Adams Fall entartete. So wenig bei κόσμος auf den ποιήσας ein ἔγκλημα fällt, eben so wenig bei φύσις. Diese Natur ist „andre Natur, Ausartungs-Zustand," wie Richter dabei bemerkt. Das wird ja vollständig präkavirt eben durch die ὀργή dabei, so das Räthsel der Spekulation, welches dennoch zugleich offenkundiges Faktum im innersten Bewußtsein und Gewissen der Menschen ist, wieder unbefangen in seinem scheinbaren Widerspruch zusammen hingestellt: ein Verderben angeborener Natur und doch ein Zorn Gottes darüber, darin! Wir sind die natürlich Todten, die geborenen Kinder des Zornes: das ist Eins als der zwiefache Gegensatz zu ζωοποιεῖν und χάρις. Der Zorn, von dem der Ap. redet, ist allerdings, wie sich von selber versteht (obgleich auch dawider

1) Z. B. Daumer, der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart. S. 67. 88. Aber auch anderwärts, das oben Citirte steht in einer darmstädter solchen Broschüre.

verkehrt exegesirt worden!) der göttliche Zorn, s. Kap. 5, 6. Kol. 3, 6. Röm. 1, 18. ja die ganze Schrift N. und A. T. Sehr gut redet v. Gerl. bei unsrer Stelle wider die moderne Leugnung dieses Zornes aus Unkenntniß des lebendigen, persönlich erregbaren Gottes; man wird nicht verlangen, daß wir hier auch das von Neuem erörtern. Wir weisen aber aus Exegetenpflicht darauf hin, daß abermals das Gottes Regierung und Gesetzgebung widerstrebende Israel hier vornehmlich, stärker noch als die Heiden (in einem engern Sinn als Röm. 1, 18.) dem Zorne zugewiesen wird, nicht ohne Rückblick auf das beständige Bezeugen dieses Zornes durch die Propheten. Und nun sagen wir weiter dazu: Man verstehe das recht, um zu wissen, wie Gott Zorn hat und auch nicht, wie hier durch τέκνα ὀργῆς eben die ὀργή nur als ein in der abgefallenen Kreatur und ihrer verderbten Natur geborenes Element des Verhältnisses zu Gott bezeichnet wird. Oetinger spricht: „Das Wort Zorn Gottes gibt dem Ansehen nach in Sinn, als ob in Gott Zorn wäre, welches nicht ist. Zorn Gottes faßt zwei Begriffe in sich: 1) daß etwas Böses in die Kreatur eingedrungen, subjektive, und daß 2) dies Böse ein Objekt des Hasses Gottes sein muß, objektive. Man nimmt gemeiniglich das Letzte ohne das Erste, daher kommt der Anstoß." — Dem denke man nach! Wir unserntheils haben es längst an anderm Ort so ausgedrückt: „Gott hat nicht Zorn, wie ein Mensch, active et initiative — sondern er hat ihn passive et consecutive. Indem der heilige Gott sündenfähige Geschöpfe schuf, deren Fall er voraussah, ergab er sich schon nach dem Vorsatze der Ewigkeiten in diejenige Passio, welche, κατ' ἄνθρωπον zu reden, Gott dadurch, daß in des Geschöpfes Sünde ein Zorn sich gebiert, schon leidet." Wobei wir uns gegen falsches Weiterreden mit Jak. Böhme verwahrten, aber im Zorn als Passio Dei durch und in der Kreatur Sünde das μυστήριον ἐνδιάθετον zum μυστήριον προφορικόν des Kreuzes andeuteten [1]. Freilich folgt sofort wieder (man verstehe also nicht falsch!) aus der lebendig reagirenden Energie des beleidigten Gottes, daß dieser in ihm nicht ursprüngliche Zorn dennoch sehr aktiv sich bezeuget und bethätigt, ja das in der Kreatur vollendete Böse nöthigt ihn endlich zum absolut eingreifenden Abschluß. Auf dem Wege zu diesem entsetzlichen Ziel gibt es dann (vorher mit großer Geduld getragene) Gefäße des Zornes Röm. 9, 22. Das ist aber sehr verschieden von unserem τέκνα ὀργῆς, bei wel-

---

1) Siehe des Verf. Abhandl. über die Versöhnungslehre in den Andeutungen für gläub. Schriftverständn. II. Samml. S. 101. 102. Vgl. über das Be-leid-igen Gottes Anton Günther, Vorschule zur spekul. Theol. II, S. 121. 123. Die Ahnungen der Kabala z. B. bei Molitor, Philos. d. Geschichte I, 103. näher dann II, 145 ff. III, 259—264.

chem vielmehr das natürliche, gleichfalls angeborene Gefühl und Bewußtsein des Zornes über die Sünde (das erst im vollendeten Tod erstickt wird, um entsetzlich von Gott aufgeweckt zu werden!) das mitgegebene Korrektiv, die erste Gestalt schon der verhüllten, heilenden Liebe ist[1]). So viel ist endlich sonnenklar: nicht als τέκνα θεοῦ stehen wir unter dem Zorn, sondern eben um des Gegentheils willen, d. h. Gott ist nimmermehr Vater des Zornes (der leider in uns mit der Sünde geboren ward), sondern allein Vater der Barmherzigkeit. Siehe daher hier in V. 4. den plötzlichen Kontrast seines hervorbrechenden Reichthums an ἔλεος und ἀγάπη — gleich nachdem ὀργή genannt war!

Doch ehe wir dazu fortgehen, bleibt noch der Zusatz ὡς καὶ οἱ λοιποί kürzlich zurecht zu stellen. Zwar hat die Dogmatik eine sehr schlagende Verstärkung für die Beweisstelle dieses φύσει darin gefunden und eifrigst benutzt, daß hier eben von der allgemeinen φύσις des ganzen Menschengeschlechts die Rede sei, hiefür das ὡς καὶ οἱ λοιποί streng urgirt. Man verstehet es nehmlich: sicut reliqui populi — reliqui homines, ὡς καὶ τὰ ἔθνη — und beweiset nun unwidersprechlich: igitur non de indole quadam, huic aut illi genti propria, sed de corruptione universali humani generis esse sermonem. Allein das liegt ohnehin sicher, wie wir sahen, im Zusammenhang und innersten Sinn dieses ganzen καὶ ἡμεῖς, daß wir die falsche Exegese der letzten Worte nicht dazu brauchen. Unter den λοιποῖς die Heiden oder Heidenchristen oder alle übrigen Menschen zu verstehen, müssen wir wirklich für falsch erklären, so allgemein es auch angenommen wird bis auf die letzten Kommentare. Denn wenn ἡμεῖς πάντες ἦμεν offenbar nur die gläubig zu Christo gekommenen Juden meint, so würde durchaus etwas fehlen, wenn ihnen gegenüber nicht eben so noch von den ungläubigen Juden die Rede wäre, wie V. 2. von den υἱοῖς τῆς ἀπειθείας in der Heidenwelt. Die Parallele der beiden Verse fordert also, daß der Ap. unter καὶ οἱ λοιποί das an Christum ungläubig gebliebene Israel verstehe, aus dessen Gleichheit und Gemeinschaft nach dem, was auch sie φύσει waren, eben die Judenchristen errettet und herausgerissen sind. Apostg. 2, 40. Joh. 5, 56. Man vergleiche hernach Eph. 4, 17. in der Ermahnung denselben Ausdruck τὰ λοιπὰ ἔθνη, der dort nun typisch verallgemeinert wird auch für das ungläubige Israel, so wie nochmals ähnlich 1 Thess. 4, 13. Wie P. im vorigen Verse zur anschaulichen Ueberführung von Satans Wirksamkeit auf die bleibenden υἱοὺς τῆς ἀπειθείας verwies, grade so soll man jetzt wieder sehen, wie es auch in Israel stand, wenn man auf seine λοιπούς, die Christi Lebendigmachung durch den Unglauben

1) Welche tiefe Wahrheit auch Beck (Lehrwissensch. I, S. 303 ff.) mit Bezug auf unser τέκνα φύσει ὀργῆς anzudeuten nicht unterläßt.

von sich gestoßen haben, hinschauet. Für diese schwerere, ihm, wie wir wissen, stets am Herzen nagende Schuld seines Volkes hat er lieber wehmüthig, anstatt das υἱοὶ ἀπειθείας nach Gebühr in der Parallele noch zu steigern (wie 1 Theff. 2, 15. 16. einmal herausbrach), hier keinen andern Ausdruck, als das zudeckende, sich gleichsam abwendende οἱ λοιποί — worauf er nun zum Preise der Barmherzigkeit und Liebe Gottes für die σεσωσμένους neue Himmels- und Gnadenluft schöpfen kann.

V. 4—6. Gott nun aber, als der da reich ist an Erbarmen, um seiner vielen Liebe willen, mit welcher er uns geliebet hat — hat denn auch uns, als die todt waren durch die Sünden, mitlebendiggemacht mit Christo (aus Gnaden seid ihr selig geworden!) und mitauferwecket und mitgesetzt in das Himmlische, in Christo Jesu.

Von der Konstruktion sprachen wir schon zu Anfang und können jetzt ganz nur auf den Inhalt merken. Wie sollte man es doch nicht verstehen, daß in Gott selbst die erbarmende Liebe, die Gnade dem Zorne vorgeht, sich wider das Gericht behauptet und rühmt, also genauer zu reden in Gott selbst kein ursprünglicher Zorn ist — wenn man betrachtet dies fast mit τέκνα φύσει ὀργῆς in Kontrast gesetzte ὁ δὲ θεός, dies Ihm zukommende ὤν (unserem ἦμεν und ὄντας gegenüber) — dies Reichsein und abermals überschwänglichen Reichthum! Beides ist wahr und wirklich: sehen wir uns an und unsre Sünden, erkennen wir wohl die Sünde, in der wir empfangen und geboren sind, so sehen und fühlen wir — nicht den zukünftigen, sogar schon den vorhandenen, gleichfalls von Natur in uns wohnenden und wirkenden Zorn, den richtenden Eifer des Schöpfers; wiederum aber, sehen wir durch die Erdenluft, anstatt zur Hölle hinab, gen Himmel empor, schauen wir über uns selbst erhoben, aus uns selbst gerückt, nur Ihn an, wie er der treue Schöpfer ist und bleibt, so ahnen wir — schauen wir Ihn vollends, wie er sich neu offenbaret, in Christo als den Vater, der den Sohn für uns gab, an, so fliehet das finstre Gewölk und rein strahlet die Sonne der Liebe. Gott reich zu heißen insonderheit an Gnade und Liebe (wie z. B. Röm. 10, 12. dies ohne Wort voraussetzt), ist so ächt paulinisch, gehört so ganz als wiederkehrender Hauptbegriff in den Epheserbr., daß wir die Vergleichung des alten, ersten רַב חֶסֶד kaum nöthig haben, womit des P. Wort und Gedanke auch wohl nicht unmittelbar zusammenhängt. Das Erbarmen nimmt Elend und Tod hinweg, die Liebe tritt selbst für den Zorn ein und macht selig, er-

löset und errettet. Die sowohl helfende als nicht richtende Liebe heißt hernach wieder Gnade; hervorgehoben jedoch als das ewige Grundwesen in Gott bleibt auch hier wie Kap. 1, 5. die ἀγάπη. Nicht um unsertwillen oder daß ihn irgend etwas Anderes bewogen hätte, bestimmen könnte, sondern einzig διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ — mit welcher ganzen, vielen, vollen Liebe (ἣν) er uns geliebet hat, eben uns Todes- und Zorneskinder. Was aber dies ἡμᾶς betrifft, so weichen wir abermals von der herrschenden Auslegung ab und können darunter noch nicht unmittelbar die nun aus Beiden Eine Gemeinde (zusammengefaßt wie Kap. 1, 14.) verstehen, sondern erst noch einmal die Judenchristen für sich, die besonders als Kinder des Zorns bezeichneten. Denn: 1) sonst würde das wiederholte, folglich ein „auch" bleibende καί nicht passen; 2) das einseitige, vornehmliche τοῖς παραπτώμασι (zugleich bestätigend unsre Konstruktion des ἐν οἷς vorhin) eignet eben den Judenchristen; 3) es wechselt ja V. 5. wie V. 7. 8. das ἡμᾶς noch mit einem ἐστέ, freilich nur um zusammenfassend gleichzustellen. Erst V. 10. also zeigt sich am Schlusse das ganz vereinigende ἐσμέν. So scheint uns wenigstens die ganze Rede am natürlichsten gestaltet, obgleich man allenfalls annehmen könnte, daß das erste ἠγάπησεν ἡμᾶς Beide begreife und dann absichtlich wechselnd geredet werde [1]). Nur müßte dann allerdings das καί (da es nicht auch wiederaufnehmend sein kann, wie Dekum. meint) mit Flatt, Koppe u. A. als καίπερ, quamvis verstanden werden, was aber hart bleibt [2]); wir bekämen indeß nicht grade gegen den ganzen Brief eine Stelle, wo auch die Judenchristen sonderlich die Angeredeten wären, sondern das ἐστέ nähme nur Alle, die ganze Gemeinde zusammen, wie hernach von Kap. 3, 16. an der ganze übrige Brief.

Man hat ferner sogar unter ἡμᾶς im weitesten Sinne schon die ganze Menschheit verstanden; aber obwohl dies bei dem Rathschluß in Kap. 1. (wie wir dort fanden) allerdings mit im Hintergrunde lag, auf daß der Liebesrath allgemein umfassend bleibe, so ist doch jetzt von der begonnenen, vorhandenen Ausführung, vom Lebendigmachen die Rede und dies wird offenbar nur von der Gemeinde gesagt, so weit sie jedesmal schon bestehet, kann auch allein von ihr gelten. Ausgeleert und abge-

1) Bengel: propter parem Judaeorum et gentium rationem promiscue interdum in prima et secunda persona loquitur.

2) Rück. protestirt aus neutestamentlichem Sprachgebrauch und hiesigem Zusammenhang gegen quamvis und meint am Ende, daß καί doch auch wie οὖν in Wiederaufnahme des Fadens müsse gebraucht werden können, weiß aber kein Beispiel dafür. Matth. findet es „zur Steigerung des ganzen Satzes noch einmal vorgesetzt" — ganz wohl, aber dann bedeutet es auch dasselbe was in καὶ ὑμᾶς und καὶ ἡμεῖς vorhin. Harl. nach Erasm. (selbst da wir todt waren, enger zu ὄντας) kommt doch auf quamvis hinaus.

schwächt wird wahrlich das höchst reale συνεζωοποίησε bei Olsh. durch die nicht hieher gehörige Deutung: „Was an dem zweiten Adam, dem Repräsentanten des Geschlechtes geschah, ist faktisch ein für allemal für Alle geschehen — indem Christus als der allgemeine Mensch Alle in sich trug und in sich vollendete." Wobei zuletzt ein sehr bedenkliches Fragezeichen eintreten muß: Alle vollendete? Wie kann man doch irgend schon die Kinder des Ungehorsams und Zornes — nicht bloß als lebendig gemacht, sogar als auferweckt und in das Himmlische gesetzt denken oder anschauen sollen! Will Olsh. das bloße σύν zuerst betonen, so widerspricht doch das bald folgende ἐν Χρ. Ἰησοῦ, das nur der Gemeinde gelten kann; soll „dieser Zusatz nur dazu dienen, das συγκαθίζειν hier als in tropischem Sinne gebraucht zu bezeichnen" — so wäre das monströs gegen den ganzen apostol. Sprachgebrauch. Das Fut. ζωοποιηθήσονται 1 Kor. 15, 22. ist ganz etwas Anderes und nicht vom geistlichen Leben gesagt. Auch v. Gerl. deutet unsrer Ueberzeugung nach falsch, wenn er behauptet: durch das Mitauferstehen in Christo sei hier „nicht zunächst eine innerliche Veränderung in den Gläubigen, sondern — das Werk der Erlösung außer ihnen, wie es von und an Christo vollbracht worden, bezeichnet." Denn haben wir nicht grade hier die Entwickelung jenes ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς im ersten Kapitel? Folgt nicht hernach V. 10. in κτισθέντες die stärkste Bezeichnung? Sind es also nicht die σεσωσμένοι, von denen das Alles allein gesagt werden kann, im Unterschiede von den λοιποῖς, ja folgen nicht (wie wir sehen werden) jetzt lauter Gegensätze zu dem bei diesen λοιποῖς noch fortdauernden Zustand? Man darf auch genau genommen nicht einmal mit Rieg. sagen: „bei der Bekehrung zu Gott und dem Glauben an das Evangelium kommt das, was bei Christi Auferstehung an dem ganzen Menschengeschlecht geschehen ist, auch an einem Jeden in Person zu Stande." Denn das, was in Christo nicht zugleich schon an oder in Allen, sondern bloß für Alle geschah, bleibt noch sehr verschieden vom wirklichen Zustandekommen in den Personen.

Die Wiederaufnahme des νεκρούς — man merke, nun mit ganz voran stehendem ὄντας nachdrücklich auch den Juden wie den Heiden beigelegt — ist nothwendig, um das große συνεζωοποίησε hervorzuheben. Richter's Hausb. sagt sehr gut: „In V. 5—10. preist jeder Satz die Gnade herrlicher, ermuthigender. Leider kehrt man diese Sätze oft um, fängt beim Ende V. 10. an." Erst das neue Leben, die neue Kreatur, dann kann und soll von Wandel und guten Werken die Rede sein! Hier haben wir nun gleich für den Anfang der „Erweckung" und Begnadigung (zum Beweise, daß Kap. 1, 7. 8. auch nicht bloß von Sündenvergebung, Rechtfertigung im Sinne der spaltenden Schullehre gemeint war!) einen

großen Grundbegriff, welcher zugleich und sogleich zum Mitbegriffe der Entwickelung (wovon ja Kap. 2. handelt) werden muß: ein Lebendigmachen, welches Gott an uns wirkt (Gal. 3, 21.), ein Lebendiggewordensein bei uns! Denn Leben als eben geworden ist noch nicht fertig, steht nicht still, sondern wächst, entwickelt, gestaltet, bethätigt sich. „Das Christenthum ist weder eine bloße Idee, noch ist es etwas bloß Faktisches, zeitlich Vergangenes, oder gar bloß etwas Zukünftiges, sondern etwas, in dem dieses Alles in einander ist, d. i. eben ein Leben." So sagen wir gern mit Liebner (Stud. u. Krit. 1843, 3, 631.), der dann weiter nachweiset, wie alles Leben, auch in der Pflanze schon — ein fortwährendes Auswirken der im Keime präformirten (schon lebenden, wirklichen) Idee sei. Wenn er aber weiterhin (S. 644.) dies fortwährende Werden, sich Realisiren als den „organischen Lebensprozeß der Gemeinde, wie er von dieser durch ihr eignes Thun vollbracht wird," bezeichnet, so weichen wir ab. Diese unschriftmäßige Terminologie führt sehr bedenklich etwas in sich[1]), wodurch unser Thun zu positiv geschieden wird vom fortgehenden Wirken und Leben des Herrn in uns, wie uns der ganze Epheserbr. solchen Protest gegen das Schleiermacherthum (kurz bezeichnet) noch vielfach nahe legen wird.

Vom Auferstandenen gehet das neue Leben sofort als πνεῦμα ἁγιωσύνης aus (Röm. 1, 4.) — der Erstling, der sich freiwillig zu den Todten gethan hatte und in unsrer Gemeinschaft der Sünde gestorben war, lebt nun Gotte (Röm. 6, 10.) und wir mit Ihm, wie Chrys. sagt. Aber dies καὶ ἡμεῖς gilt nur durch Vermittelung des Glaubens, dessen λογίζεσθαι (Röm. 6, 11.) sich's aneignet, und dies λογίζεσθαι wiederum ist so wenig ein bloßer Gedanke, der noch im Wesen uns ließe, wie wir waren, daß vielmehr nach der andern Seite darin eine gewaltige Machtwirkung und Auferweckung, die in uns eingehen kann, weil kein Unglaube widerstrebt, offenbar werden muß. Daß wir nun lebendig gemacht werden, gleichwie Christus in der Auferstehung, ist keine bloße „Doppeldeutigkeit" des Ausdrucks (wie Harl. sagt), sondern in Christo war ein reales Analogon unseres Sündentodes, wie wir schon mehrfach oben erörtert haben. Wir fragen aber weiter, wie sich die zwei scheinbar synonymen Ausdrücke für das Lebendigmachen zu einander verhalten, und der dritte sie überbietende dazu. Daß etwa ζωοποιεῖν und ἐγείρειν als das Negative (den Tod wegnehmen) dem positiven καθίζειν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Antheil am himmlischen Leben Christi geben) gegenüberstände: Gott hat uns aus unserm

1) Noch von weitem ähnlich jenem rationalistischen Ablösen und auf sich selbst Stellen der Kreatur nach der Schöpfung — und doch ist in der neuen Kreatur die Immanenz viel bedeutender noch.

Grabe in den Himmel versetzt — gehet doch nicht an zu sagen, weil wahrlich auch die zwei ersten Ausdrücke positiv genug vom Leben sprechen und wieder unter sich verschieden sein müssen. Daß ζωοπ., wie Olsh. will, in Analogie jener prophetischen Schilderung Hes. 37. das erste Regen des Lebens in den Todtengebeinen, dann ἐγείρ. das wirklich vollständige Auferstehen, Beides nach einander also einen allmähligen Prozeß meine [1]) — kann uns wenig gefallen. Denn theils läßt sich dies in der Sprache so wenig nachweisen, daß man eben so gut umgekehrt ἐγείρ. für den Moment des Anfanges und ζωοπ. für die Vollendung erklären könnte (man sehe doch alle Stellen, wo sonst ζωοπ. vorkommt) — theils liegt unsrer Stelle der Bezug auf eine Allmähligkeit des Herganges völlig fern, diese Fassung würde das emphatisch gleich Alles aussprechende συνεζωοποίησε, worauf uns der Ap. so lange gespannt hat, für unser Gefühl unerträglich schwächen. Aus demselben Grunde können wir auch nicht gelten lassen die sonst näher liegende Analogie des Herganges bei Christo, welche Richter's Hausb. geltend macht: „Zuerst ward Christus lebendig gemacht nach dem Geiste (1 Petr. 3, 18.), dann erweckt, dann in's himmlische Wesen versetzt." So weit reicht überhaupt die Analogie nicht zwischen dem zugleich in's Leibliche hervorbrechenden Hergange bei Ihm und unserer, hier gewiß einmalig als Einheit gedachten ζωοποίησις. Wie denn also? Die Beobachtung der analogen Stellungen im Ordnungsplan des Kap. lehrt allein das Rechte. Wie schon zu Anfang der allgemeine Begriff νεκροί V. 1. dann specialisirt und verstärkt wurde in V. 2. — wie desgleichen in V. 3. derselbe Fortschritt vom Allgemeinen zur verstärkenden Genauigkeit, grade so jetzt. Daß in ζωοπ. schon das Ganze liegt, lehrt überdieß noch der dabei schon eintretende Ausruf σεσωσμένοι — also dies ist Genus oder allgemeiner Grund, worauf nun die zwei Species und Folgen sich entwickeln. Diese auseinandergelegte Zwiefachheit aber entspricht genau der in V. 2. gegebenen (dann ja auch auf die Juden übertragenen) Schilderung des Todes. Nehmlich die Auferweckung, zunächst wieder das eigentliche Lebendigmachen an sich, aber durch Kraft und Geist von Oben, entreißt dem Tode für sich; das Versetzen in's Himmlische hebt nun auch über die Einflüsse der ἐξουσία τοῦ ἀέρος hinweg, dies Hinaufziehen (schon dem an Christo hangenden Geiste nach) in die ἐπουράνια Christi bildet ein deutliches Oppositum zu jener Erdatmosphäre [2]). Ganz wie V. 2. und 3. jedesmal der allgemeinen Bezeichnung

---

1) B.-Crus. im Grunde nicht anders: der Moment des Auflebens, dann die vollkommene Belebung für immer — ἐγείρ. mehr als ζωοπ.

2) Hiernach läßt sich auch die Selbstprüfung fordern bei jenem schrecklichsten Glaubenswahn oder Wahnglauben, von dem Goßner hier sagt: „Es gibt freilich eingebildete

eine tiefere Nachweisung des innern Zustandes nach dem Grunde der wirkenden Kräfte folgt, so auch hier. Von einer bloßen prolepsis der künftigen Auferstehung und Erhöhung (wie Grot. wieder sein nempe spe und jus ad rem anbringt) ist hier nicht die Rede; was 2 Kor. 4, 14. steht, ist nicht einerlei mit dem hier schon geistlich an und in uns Geschehenen [1]). Wir haben unser πολίτευμα bereits im Himmel (Phil. 3, 20.) — folglich leben und wandeln wir auch schon in himmlischer Kraft und Berechtigung, sind bereits zum Berge Zion gekommen (Hebr. 12, 22.) als die Glieder des Hauptes droben. Mithin steht ἐν τοῖς ἐπουρ. hier ohne Abzug völlig wie Kap. 1, 3. 20. aber freilich ἐν δεξιᾷ kann für uns nicht auch dabeistehen, s. Kol. 3, 1—3.

Was den Zwischensatz bei V. 5. angehet, so vermuthete Grot. grundlos, daß er an dieser Stelle gar nicht ächt und nur aus dem Folgenden heraufgekommen sei. (B.-Cruſ. dagegen: dann würde auch διὰ τῆς πίστεως hinzugesetzt worden sein.) Vielmehr ist diese hervorbrechende, der Satzvollendung wieder nicht Zeit lassende Parenthese, welche das V. 8. Einzuschärfende schon einmal vorausnimmt, ein unmittelbar sich als ächt beweisender, höchst charakteristischer Ausruf des Ap., und zwar zwiefach zu deuten, wie hier Gefühl und Gedanke so gänzlich verschmolzen sind. Einmal, von Seiten des Gefühles ist's ein Aufseufzen mitten aus der noch nachklingenden Erinnerung des tiefen, schauerlichen Elendes, das eben geschildert war: Dank der Gnade, ihr seid gerettet — ähnlich wenigstens wie Röm. 7, 25. Denn das zweimalige ποτέ ist dem Ap. noch nicht genug, hat ihn eher wieder zurückversetzt, in das Vorige vertieft. Sodann aber spricht auch dies erstemal nicht bloß die volle Empfindung, sondern es will sich vorbereiten, anbahnen die V. 8—10. daraus genommene Lehre gegen jeden Wahn eignen Ruhmes, Verdienstes, Vermögens [2]). So ist diese parenthesis auch nicht einmal *quasi* supervacua,

Christen, deren Einbildung so stark ist, daß sie glauben mit Christo schon im Himmel zu sitzen, während ihr Herz und Sinn noch ganz irdisch ist und sie bis über die Ohren in dieser Welt versunken liegen."

1) Kaum zu erwähnen bleibt die Verkehrtheit, welche σύν auf die Gemeinschaft der Juden und Heiden bezog. Der Dativ τῷ Χριστῷ gehört zu diesem σύν, siehe Kol. 2, 13. Die Lachmann'sche Lesart ἐν τῷ Χρ. müssen wir mit Harl. für entschieden falsch erklären, denn sie zerstört als Vorgriff den Nerv grade dieses vom σύν ausgehenden Anfangs.

2) Hier haben wir auch einmal so recht gewaltig den (übrigens von der ganzen Schrift allerwärts gegebenen) Protest gegen jene neulichst in Michelet's „historischem Christus" auf die offene Spitze getriebne Umdeutung des Christenthums. Der Ap. sagt nicht: Ihr habt euch herausgearbeitet im Prozeß der Geschichte, bis endlich Einer für euch, daß ihr's ihm nachthut, dazu griff, sich als Gott zu wissen!! Wie könnte doch diese Philosophie noch ein χάριτι haben? Und ein seliges Danken?

wie Calv. meinte. Zu χάριτι bedarf es keines οὗ (Vulg. cujus) wie manche Codd. lesen, eben so wenig für den ganzen empfindungsvoll abrupten Satz eines γάρ oder δέ. Dies große χάριτι umfaßt nun die Ausführung des Kap. 1. gezeigten Rathschlusses, knüpft wieder an ἐχαρίτωσεν und ἐπερίσσευσεν dort. Die σεσωσμένοι stehen den υἱοῖς τῆς ἀπειθ. und λοιποῖς gegenüber, σώζειν ist hier zusammenfassend das Herausreißen aus θάνατος und ὀργή. Die Fülle der Empfindung und des Gedankens leidet weiter nichts als die zwei großen Worte mit dem jauchzenden, aber auch mahnenden ἐστέ in der Mitte, welches den Satz viel nachdrücklicher macht als ein bloßes ἐσώθητε wäre: ihr seid nun Gerettete, Seliggewordne! Hernach erst V. 8. nimmt ruhiger lehrend mit einem γάρ dasselbe wieder auf. Wenn V. 2. ἀπείθεια durch verschwiegenen Gegensatz einen ersten Vorblick für V. 8. (διὰ τῆς πίστεως) enthielt, so begegnen wir hier dem zweiten: χάριτι — welches Beides hernach gleichsam summirend zusammentritt.

V. 7. Auf daß er erzeigete in den nachkommenden Zeitläufen den überschwänglichen Reichthum seiner Gnade in Gütigkeit über uns in Christo Jesu.

Daß die Lesart τὸ πλοῦτος hier vorzuziehen sein mag, ist Nebensache ohne alle Bedeutung. Ἐνδείκνυσθαι heißt allerdings: einen Beweis, eine Probe von etwas geben, insofern kundmachen, offenbaren, erweisen — s. Röm. 2, 15. 9, 17. 22. 2 Kor. 8, 24. 1 Tim. 1, 16. Tit. 2, 10. 3, 2. Hebr. 6, 10. 11. 2 Tim. 4, 14. aber immer (wie alle diese Stellen zeigen und besonders die letzte) mit Einschluß eines wirklich thuenden Erzeigens, tribuere, גמל. Nun hat man's hier in Analogie von 1 Tim. 1, 16. nehmen wollen als die einmalige, schon in der ersten Lebendigmachung vollzogene Beweisung des Gnadenreichthums, aber das ist offenbar gegen das dabeistehende ἐν τοῖς αἰῶσι. Dies mit αἰῶνα V. 2. in Parallele tretende (daher auch dort der gewöhnliche Begriff des Wortes!) αἰῶνες kann ferner unmöglich nur schlechthin die jetzt eingetretene Zeit meinen, so daß ἐπερχόμενοι zu denken wäre: die bisher als zukünftig erwarteten, jetzt gekommenen. Denn schon die Verstärkung mit ἐπί will dann schlecht passen, und wozu der bedeutsam jenem αἰών gegenüber gestellte Plural? Die αἰῶνες ἐπερχόμενοι, die noch nachkommenden folgen offenbar erst auf das jetzige σεσωσμένοι. Aber auch nicht so, wie man (ebenfalls durch 1 Tim. 1, 16. verleitet) gesagt hat: daß künftige Zeitalter und ihre Geschlechter an uns (ersten Christen) ein Exempel haben — was einst Pfenninger für „wahrscheinlicher," auch Rück. für das Einfachste hielt. Harl. widerlegt

das treffend schon dadurch, daß dieser Gedanke hier sehr isolirt stände, so wie daß es dann vielmehr *τοῖς αἰῶσι* heißen müßte. Wir verstärken die rechte Auslegung vollends durch den Rückblick auf die *καιροί* Kap. 1, 10. welche zwei Stellen sich nun wechselseitig beweisen, indem sie ja gewiß parallel sind bei den beständigen genauen Bezugnahmen, Wiederaufnahmen, Fortführungen, die wir finden. Also der Ap. meint die Zeiträume, Perioden, Generationen, Entwicklungen und Erfüllungen, welche die ganze, von jetzt an kommende, dem Anfang der Stiftung nachfolgende Kirchenzeit bringen wird, und diese mannigfaltig zunehmende Fortführung (*πλήρωμα* Kap. 1, 10.) setzt er dem stehen bleibenden *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* entgegen, denn der Fortschritt sich ausbreitenden Reichthums ist allein auf Seiten der Gemeinde des Herrn. Bengel: Plurale, contra unum seculum malum, cui secula beata superveniunt potenter. Hirschb. Bibel: „die ferneren noch bestimmten Zeiten des N. T." Mithin bezieht sich dies *αἰῶνες*, welches immer über einzelnes Menschenleben hinausgeht (s. Kap. 3, 21. *γενεάς*) auch gewiß nicht bloß auf die damaligen Christen, wie Mor. wollte: per omne vestrum tempus reliquum — denn wenn er beifügt: cum in hac vita tum maxime in futura, so müssen wir einwenden, daß für das andere Leben ein Plural wie dieser hier nicht paßt. Richtig dagegen Passavant: „der Ap. sah an den ersten Gemeinden die Erstlinge (wir fügen bei: die Repräsentanten) der ganzen Gemeinde der Heiligen, an diesem kleinen und schwachen Anfang das gewisse Angeld für jene größere Gemeinde, die der Herr sich sammeln würde aus allen Völkern, erste Blüthen jener göttlichen Fülle ihres Herrn u. s. w." Ja wohl, auch die apostolische Kirche, an die der Eph. Br. typisch-prophetisch gerichtet ist, war noch lange nicht die vollendet herrliche, ganz ausgebildete Gemeinde, denn Ein Zeitalter ist zu eng für die steigende Ausbreitung des Gnadenreichthums und nur in einem *πλήρωμα τῶν καιρῶν* entwickelt sich die *οἰκονομία* Gottes. Dabei ist also keineswegs bloß das Ende gemeint (wo zwar *αἰῶνες* an sich oder *αἰῶνες τῶν αἰώνων*, aber keine *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* mehr), wie Grot. meinen konnte, dieser Plur. sei s. v. a. עוֹלָם הַבָּא und zwar hier tempus post resurrectionem, also nach seiner verkehrten Fassung dann verstehn: quod nunc spe ac jure obtinemus, tunc in re ipsa obtinebimus. Oder wie Harl. doch auch, obgleich sonst richtiger auslegend, an den *αἰὼν μέλλων* Kap. 1, 21. denkt, an „die künftigen Zeiten der herannahenden Herrlichkeit des Reiches Christi" — wo wenigstens das Letzte, *συνεκάθισεν*, welches für die Gläubigen in diesem Leben gar nicht eintreten konnte (so? wir meinten doch, der Ap. sagt auch das vom innern, jetzigen Anfang und Zustand schon!) sich erfüllen werde. Mag das immerhin schon von den

griech. KVV. her die gewöhnliche Deutung sein, wir können ihr aus obigen Gründen keineswegs beipflichten, sondern sind genöthigt, die αἰῶνας ἐπερχομ. vorherrschend und zunächst noch für die sich gestaltende, fortschreitende Gemeinde auf Erden in Anspruch zu nehmen. In Vergleich mit den Thessalonicherbriefen ist es höchst merkwürdig und lehrreich, wie nun der Epheserbr. die Wiederkunft Christi völlig im fernen Hintergrunde läßt, sogar nirgends direkt ausspricht, nur Kap. 1, 14. 4, 30. 5, 5. und 6, 8. darauf hindeutet, zuletzt aber ganz bei dem irdischen Stand, Fortgang und Streit der Gemeinde stehen bleibt, nur Kap. 6, 13. noch den bösen Tag, welcher dem großen Tage der Erlösung vorhergehen wird, bezeichnet. Wenn er hier Kap. 2, 7. mit ἐφ᾽ ἡμᾶς, nachdem von kommenden Zeitaltern die Rede war, offenbar die damals lebenden Christen nur als repräsentirende Erstlinge der künftigen nennt, so möchte wohl daraus eher sich ergeben, daß auch 1 Thess. 4, 15—17. 2 Thess. 1, 7. nicht anders geredet war, zumal bei den daneben gehenden Erklärungen 1 Thess. 5, 1 ff. 2 Thess. 2, 3 ff. „Es ist merkwürdig, wie P. hier in einem tiefen, richtigen Gedanken das Christenthum in einer langen Entwickelung darstellt" — das ist auch bei B.-Crus. einmal gut gesehen und wahr gesprochen, so daß wir ihm gegen andre schriftgläubigere Ausleger Recht geben müssen.

Allerdings gehet diese Entwickelung darauf hin, daß der Gnadenreichthum immer mehr ausgebreitet, angeeignet werde, gewissermaßen also auch, daß das Verborgene sich immer vollständiger offenbare. So liegt auch dies im ἵνα ἐνδείξηται, die letzte Vollendung und Offenbarung als Ziel der noch rückständigen Zeitläufe ist natürlich mit eingeschlossen. Allein darum sind Stellen wie Kol. 3, 1—4. 1 Petr. 1, 3—5. doch nicht eigentlich der unsrigen parallel, so daß hier zunächst und gradehin diese Offenbarung der jetzt noch verborgenen Auferweckung und Versetzung in's Himmlische (V. 5. 6.) gegenüber gestellt würde [1]). Denn ἐνδείκνυσθαι, wie gesagt, ist nun einmal kein φανεροῦν oder ἀποκαλύπτειν, und αἰῶνες hier nicht die Ewigkeit sondern die καιροί Kap. 1, 10. Eben so wenig ist ἐνδείκν. ein bloßes declarare, vielmehr ganz wie das γνωρίζειν Kap. 1, 9. ein Kundthun durch Mittheilen, Geben, Erfahrenlassen, recht eigentlich unser deutsches Erzeigen. Dabei bleibt immerhin dies zum Ziel gestellte ἵνα ἐνδείξηται den parallelen Schlüssen vorhin Kap. 1, 6. 12. 14. (wie Olsh. richtig bemerkt) entsprechend: εἰς ἔπαινον τῆς χάριτος, τῆς

1) Wie wir bei Allioli lesen: „seine überschwängliche Liebe durch die ganze Ewigkeit hindurch offenbar zu machen!" Oder bei Olshausen: „in der zukünftigen Ordnung der Dinge, wo die hienieden verborgene Herrlichkeit der Gläubigen Allen anschaubar werden wird."

δόξης αὐτοῦ. Aber es wird hier, weil ja das 2. Kap. vom Weg und Fortgang handelt, weniger auf den Zielpunkt der Vollendung hingesehen, als auf die ganze Zeit der Bereitung dazu. Hier zuerst, wie hernach V. 20—22. tritt dieser Grundgedanke des Kap. deutlich hervor: die organische Entwickelung des eingepflanzten Lebens im Leibe Christi durch Wachsthum bis zur Vollendung [1]). Auf Erden wird in den kommenden Zeiten der Gemeinde diese Entwickelung, obwohl wesentlich und wirklich fortschreitende Offenbarung, zunehmende Mittheilung des göttlichen Gnadenreichthums, dennoch dem Anscheine nach, besonders in der letzten bösen Zeit, noch durch tiefe Verborgenheiten gehen, grade wie Christus vor seiner Auferstehung erst noch den (innerlich schon zu ihr gehörigen) Kreuzestod erduldete, dies der Weg der Vollendung und Verklärung war.

Ὑπερβάλλον πλοῦτος, jetzt für die Zukunft genauer bestimmt, als Kap. 1, 7. dasselbe schon für den Alles einschließenden Anfang stand, deutet freilich wieder schon an, daß für die σκεύη ἐλέους in der χάρις und dem ἔλεος bereits die Herrlichkeit, zu welcher sie so bereitet, erfüllt werden, mitgegeben und verbürgt ist. Röm. 9, 23. Aber das ὑπερβάλλειν ist doch hier kein bloßes περισσεύειν mit Bezug auf das einfache χάριτι V. 5. (oder auch einfache πλούσιος V. 4.), sondern eine siegende Uebermacht (grade wie Kap. 1, 19.), also vielmehr dem Zorne, welchen die Gnade in Christo tilgt, ja noch weiter zurück der Gewalt des Fürsten dieser Welt, welche dennoch weichen muß, entgegengesetzt. Hieraus ergibt sich, daß Winer's Konstruktion des ὑπερβ. mit ἐφ' ἡμᾶς nicht die rechte sein kann, wogegen ohnehin die zu große Entfernung (mit Rück.) eingewandt und dafür (mit Harl.) eine ganz andre Wortstellung verlangt werden muß. Auch ἐν χρηστότητι gehört nicht unmittelbar zu ὑπερβάλλον, welches dadurch eher geschwächt als passend bestimmt würde. Der Ap. will, der Sache voll, zu ἔλεος, ἀγάπη, χάρις noch ein Synonym fügen, um zu sagen, daß es auch in den künftigen Zeiten, wie am Anfange, für die Gemeinde nach getilgtem Zorn [2]) durch eitel dieselbe Gütigkeit, Mildigkeit, Lindigkeit, Langmuth und Geduld gehen werde, wie am Anfang. (Tit. 3, 4.) Also χρηστότης gehört eben so zu ἐνδείξηται, wie endlich noch ἐν Χρ. Ἰησοῦ, bezeichnet „den Kreis, in welchem Gott seine Gnade zeigen will," wie Harl. ausdrückt, oder auch die Form und Weise des Erzeigens. Daß aber ἐφ' ἡμᾶς unmittelbar mit ἐν χρηστ. zu konstruiren sei, bleibt allein

1) Worüber Beck Lehrwiss. I, 564. 565. zu vergleichen.

2) In der Pädagogie auf Christum, bei Israel und Heiden, schlägt, obwohl auch schon Liebe zieht, dennoch das ἐνδείκνυσθαι ὀργήν vor; erst im Reiche des Sohnes der Liebe erscheint die volle χρηστότης. Kol. 1, 13. Tit. 3, 4.

übrig, wie Harl. nachweist. Am Ende könnte man zweifelhaft werden, ob nicht wirklich Koppe mit seinem τοὺς ὄντας ἐν Χϱ. ein wenig Recht hätte, insofern dadurch bestimmter hervorträte, daß (wie wir sahen) die „uns“ hier nur kommunikativ, repräsentirend für die nachkommenden Christen der nachkommenden Zeiten genannt sind. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Konstruktion nicht so ganz verkehrt; denn ἐν Χϱ. Ἰησ. kann so nicht mehr „ein rein accidenteller Zusatz“ heißen, er wäre wohl begründet durch den Sinn: über uns (jetzige und künftige) Christen. Indeß bleibt solches ἡμᾶς, das ein τοὺς oder ὄντας in sich schlösse, sprachlich hart, und wir erkennen lieber in diesem Schlußwort: in Christo Jesu — eine nachklingende Wiederkehr desselben schon Kap. 1, 3. anhebenden, dann dort vielfach variirten, abermals Kap. 2, 6. gesetzten Ausdruckes, den der Ap. bekanntlich nicht oft genug wiederholen kann. Und das mit gutem Grunde! Denn die neutestamentliche Lehre kann wirklich schon für die Gläubigen, daß sie nicht auf Eigenheit ausbiegen, vollends für den Unglauben und die Verkehrung ihres Wortes nicht stark und oft genug bei Allem wieder bezeugen dies unerschütterliche: Dabei bleibt's, allein so gilt's, nur in Christo Jesu das Alles und anders nicht[1]).

V. 8. 9. Denn aus der Gnade seid ihr selig geworden durch den Glauben; und dies nicht aus euch, Gottes (ist) die Gabe; nicht aus Werken (sage ich), auf daß nicht Jemand sich rühme!

Nochmals ausdrückliche Bekräftigung, erklärende Zusammenfassung des ganzen V. 1—7. gestellten Satzes, um damit schon in die ermahnende Lehre (die von V. 11. an folgt) hinüberzuleiten. Dazu gehört aber auch noch V. 10., und ein doppeltes, parallel stehendes Denn (wobei im zweiten wieder das erste tiefer sich gründet) wird für das Geschehene gegeben. Es ist geschehen erstlich: aus Gnaden durch den Glauben — sodann: durch Gottes erneuernde Kraftwirkung, eine zweite Schöpfung.

---

1) Julius (über die Hebung des kirchl. Lebens S. 63.) kann aufrichtig und wahr genug die christliche Theorie schildern: „Das innerliche und dem natürlichen Ich völlig entsagende Verhältniß des Wiedergeborenen zu der ganz einzigen Persönlichkeit Christi ist das Specifische im Christenthume.“ Was aber von dem vorhergehenden karikirten Satze zu halten sei: „Ein sittlicher Mensch ist als solcher dem Christenthume, dem Glauben an Christus und dem neuen Leben, welches mit diesem Glauben beginnt, um nicht einen Schritt näher als ein unsittlicher“ — darüber haben wir vorhin schon bei dem Unterschiede von Juden und Heiden gesprochen. Freilich, nur die redlich strebende und hoffende Sittlichkeit der geistlich Armen u. s. w. charakterisirt die Nahen, welche gern hereinkommen; eine gewisse Sittlichkeit ist sogar die größte Ferne, der härteste Widerstand, wie bei den Pseudojuden.

Läuft das Erste hinaus auf eine Ermahnung gegen Werkruhm, so das Zweite noch viel mehr (gegen jeden Mißverstand) auf eine gleiche Ermahnung für Werkeifer. Der erste, selbst wieder zwiefach einige (Grund und Bedingung zusammenfassende) Satz wird obenan rein positiv ausgedrückt: aus der Gnade durch den Glauben — sofort schließt sich hinüberleitend hieran die negative Verwahrung: nicht aus euch, Gottes ist und bleibt die Gabe! Den Abschluß gibt im offensten Worte der dritte, die Mahnung folgernde Satz: das heißt also — nicht aus Werken!

Das fortschreitende γάρ mithin ist weder ein bloßes Nehmlich, wie Rück. will, noch gradezu für οὖν zu nehmen, bezieht sich auch nicht bloß auf das vorhergehende χάριτος (wie Flatt sagt), sondern auf den ganzen bisherigen Satz, in dessen Begründung es abermals aufsteigt. Bengel: non „igitur" ait sed „enim," quia ab effectu ad *causam* concludit. Die Christen sollen nicht etwa nur einst selig werden, dem Zorn und Verderben entgehen, sie sind schon die Geretteten, Seliggewordnen, in Christum Versetzten, wie bei der Gemeindestiftung sogleich Apostg. 2, 47. zu reden anhebt. Was sie so selig macht, ist auf Seiten Gottes, ganz von Ihm aus betrachtet, Erbarmen der Liebe, darum in Ansehung ihrer (jedes Verdienst auszuschließen, welcher Gegensatz eben schon in diesem Worte liegt) Gnade, oder freie Gnade wie man stärker zu betonen pflegt — freilich unnöthig, denn es gibt keine andre Gnade. Ueber diese scheinbare Wiederholung, welche stets das Einerlei sich bemühet einzuprägen: Gnade, Gnade! redet Passav. schön. „Jenseits wird die Gnade unseres Herrn der Grundtext aller Lieder und Gesänge seiner Erlöseten sein; hier tönen diese Saiten noch nicht hell und lauter in allen Herzen der Christen, man muß ihnen diesen Grundton immer reiner und vernehmlicher angeben." Diese Gnade nun aber ist (wie wir schon in ganz Kap. 1. sahen, sonderlich gleich zu Anfang bei V. 6. 7.) keinesweges die bloß rechtfertigende, sündenvergebende, wie das Lehrsystem abstrahirt, sondern in ihrem innersten Wesen und ersten Anfang, von Grund aus eine neues Leben schaffende Kraft, ihre Wirkung eine der verderbten Natur entgegenstehende, sie tilgende Neuschöpfung. Wer das hier nicht vom Ap. lernt, möchte wohl sein Wort nicht recht lesen können! Der nicht zu übersehende, jetzt den Vorblick V. 5. verstärkende Artikel τῇ χάριτι bezieht sich eben summirend auf das Vorgesagte. Bengel: habet vim relativam ad Vers. 5. — aber auch V. 7. ist dazu zu nehmen: durch diese reiche Gnade und Gütigkeit!

Nachdem das ἡμᾶς V. 7. endlich die ganze Gemeinde aus Juden und Heiden zusammengefaßt hat, fährt jetzt natürlich der Ap. mit seinem wechselnden Ihr und Wir dennoch in dieser Zusammenfassung fort, so deutlich

und so ganz, daß er sogar einmal die Beziehungen dieser zwiefachen Form der Anrede wechseln kann: wo er Ihr gesagt hat (wie sonst zu den Heidenchristen) schließt er die mehr den Juden geltende Warnung vor Werkruhm an; wo das Wir folgt (wie sonst von den Judenchristen), gibt er die mehr noch die Heiden treffende Mahnung, sich nun auch als בְּרִיאָה חֲדָשָׁה im Eifer guter Werke zu beweisen [1]). Die beiden Vorblicke, die wir vorhin fanden, werden zusammengefaßt, indem neben dem wirkenden Grunde sofort auch die vermittelnde Bedingung steht. Harl. richtig: „Der Dativ steht hier als Angabe des objektiven Grundes dem διά der subjektiven Vermittlung gegenüber.“ Nur τῇ χάριτι bleibt die causa efficiens, obgleich eine conditio sine qua non dazukommt. (Um beides auch im Deutschen zu unterscheiden, also lieber: aus der Gnade.) Wir berufen uns auf alles bereits Kap. 1, 13. vom Glauben, Kap. 2, 2. von der ἀπείθεια Gesagte. Nun könnte man zwar Lachmann's διὰ πίστεως ohne τῆς auf den ersten Blick willkommen heißen als Unterordnung dieses bloß Bedingenden unter das Bewirkende; doch scheint uns vielmehr der entsprechende Artikel τῆς πίστεως zu τῇ χάριτι gleich richtig und wichtig, denn daß es nur durch den Glauben geschiehet, soll eben so sehr hervorgehoben werden. Auch Apostg. 15, 11. in der ältesten und einfachsten, der später kirchentrennenden Schuldogmatik sehr apostolisch weitherzig und beschämend vorgehaltenen Formula concordiae: Aus Gnaden selig, worin die Verschiedenen lebendig und friedlich sich Eins wissen — steht als Grundlage desselben χάρις dasselbe, die Gnade ergreifende πιστεύομεν. Wenn Beng. hier zu per fidem anmerkt: ortam ex resuscitatione Christi c. 1, 19. und im deutschen N. T. noch stärker hervorhebt: „Durch den Glauben, das stehet nicht V. 5. sondern erst V. 8. bei der Auferstehung Christi“ — so ist das gewißlich falsch, kommt aus jener von uns bei Kap. 1, 19. abgewiesenen Lehrweise, die wir hier sogleich neu werden abweisen müssen. Auch die entscheidende und scheidende Bedingung, das Nehmen der Gabe (dem verwerfenden und verworfenen Unglauben gegenüber) kann unmöglich zugleich selbst wieder weiter nichts als eine Gabe und Wirkung der göttlichen Kraft sein.

Das fest bleibende: οὐκ ἐξ ὑμῶν scil. ἐστί, συμβέβηκεν ὑμῖν, ist leicht und klar, aber nun bei καὶ τοῦτο schleicht sich der gutgemeinte, nicht scharf unterscheidende Irrthum ein. Von Alters her (Chrys. und Theod.) bis heute beziehen die Meisten dies καὶ τοῦτο noch einmal weiterschreitend auf die zuletzt genannte πίστις, deuten dann den vermeinten apostolischen Ausspruch, je nachdem sie gesinnet sind, flach oder schroff;

1) Das ἐσμὲν σεσωσμένοι, welches auch der Syr. schon ausdrückt, ist offenbar falsche Korrektur.

insonderheit freilich halten die strengen Dogmatiker (wiederum nicht immer mit Herzensinteresse) auf diese Beweisstelle: daß auch der Glaube durchaus nur von Gott gewirkt und geschenkt sei. Der Ap. soll also, mit dem ersten Satze nicht zufrieden, alsbald noch enger, nochmals in den Grund gehend auch für die nehmende πίστις eine göttliche Kausalität behaupten [1]). Also das καί nicht bloß negativ dasselbe fortführend, sondern ein neues etiam, wie noch Flatt übersetzt: auch dies nicht von euch selbst — welchen auf διὰ τῆς πίστεως bezogenen Satz er obendrein ungeschickt eine Parenthese heißt, da es doch vielmehr der schärfste, paradox entscheidendste Hauptsatz würde. Freilich, so streng soll man's nach Flatt doch nicht nehmen, dies wunderliche Paradoxon: daß auch unser Nehmen von Gott gegeben sei — wobei sogar für auch dieses Geben abermals in infinitum ein Nehmen von unsrer Seite, dann wieder solch ein καὶ τοῦτο gedacht werden müßte! „Gott hat uns diesen Glauben möglich gemacht und erleichtert — insofern ist er auch dessen Urheber, dieser sein Geschenk" — dazu deutet es Flatt herunter. Aehnlich B.-Crusius, welcher das καὶ τοῦτο zu σώζεσθαι „sehr überflüssig" findet (was unsre Auslegung hinreichend zu widerlegen hofft), ja sogar im Worte δῶρον den Beweis für den Bezug auf πίστις sieht: weil sich dies Wort nur auf Innerliches beziehen könne — seltsam, als ob hier σώζεσθαι, wie der Ap. es denkt, als ob diese Belebung der Todten etwas Aeußerliches wäre, die χάρις keine in uns eingehende Realität! Als ob unser Glauben innerlicher wäre, als die von ihm ergriffene Kraft und Gabe Gottes! Und nun werden wir wieder getröstet: „Man darf diesen Ausdruck frommer Bescheidenheit nicht zu fest halten und zu gesucht entwickeln." Aber so seltsame Bescheidenheits-Redensarten, solch übertreibendes „Insofern" stellt wahrlich der Ap. nicht, er nimmt's genau, hält streng fest, was er setzt und sagt.

Nun kann er durchaus nicht unser Glauben als solches, vollends noch ausdrücklich vom dadurch geschehenden σώζεσθαι geschieden, auch als δῶρον einzig auf Gott zurückführen. Abgesehen vom (vorhin angedeuteten) Selbstwiderspruch in der Sache, von allem schon zu Kap. 1, 13. 19. Gesagten, abgesehen davon, daß eine solche Behauptung sonst nirgends, wohl aber ihr Gegentheil häufig in der Schrift vorkommt: sehen wir unsre Stelle neu für sich an, so hat Matth. Recht, daß „in diesem Falle das τοῦτο weder dem Zusammenhange noch der Grammatik entsprechen würde." Dem Zusammenhange schon voraus darum nicht, weil der Ap. in ganz

1) Theodoret: ἡμεῖς δὲ μόνην τὴν πίστιν προσενηνόχαμεν· ἀλλὰ καὶ ταύτης ἡ θεία χάρις γεγένηται συνεργός. Τοῦτο γὰρ ἐπήγαγε· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν. Wobei dennoch das den Text abschwächende συνεργός neben προσφέρειν das Gefühl der Ungehörigkeit verräth.

Kap. 1. und 2. bisher bei Gottes belebender, erneuernder Kraftwirkung in uns stehen blieb; auch sogleich V. 10. wieder dazu kommt[1]). Ferner stehen dieser Auslegung vornehmlich drei Gründe (wie Rück. angibt, nur nicht in rechter Ordnung) entgegen. 1) Καὶ τοῦτο heißt es, nicht καὶ αὕτη, wie nach πίστις gesagt sein müßte, wenn man verstehen sollte mit Grot. illud ipsum quod credidimus — mit Bengel: nempe credere. Denn wenn B.-Crus. behauptet, die πίστις werde als τὸ πιστεύειν gedacht, so ist das eben gegen den sprachlichen Zusammenhang der doch grade so scharf abschneidenden, also gewiß vorsichtigst genauen Rede. 2) Dann (was Harl. eben so hervorhebt) paßt unmöglich die für οὐκ ἐξ ὑμῶν folgende Erklärung: οὐκ ἐξ ἔργων, denn daß der Glaube aus Werken käme, ist als Unsinn doch nicht erst zu verneinen. 3) Was Rück. mit löblicher Schärfe betont: dann müßte durchaus θεοῦ τὸ δῶρον so falsch übersetzt werden: es ist eine Gabe Gottes — wie wir bald widerlegen werden, denn τὸ δῶρον als Subjekt, als bekannte Voraussetzung von ἡ πίστις zu sagen, wäre das Undenkbarste der Undenkbarkeiten.

Folglich ist allein richtig die Auslegung[2]), welche sagt: καὶ τοῦτο (das völlig sprachgemäße et quidem hoc bei Wiederaufnahme ganzer Sätze) geht auf den Verbalbegriff sammt seiner Bestimmung zurück, mithin recht eigentlich zunächst auf das ἐστὲ σεσωσμένοι oder σεσωσμένον εἶναι. Rück. vergleicht zum Ueberfluß gut Phil. 1, 28. Nun entspricht sowohl ganz das οὐκ ἐξ ἔργων scil. σεσωσμένοι, ἡ σωτηρία, als auch das δῶρον, welches eben nur die rettende, zur Rettung uns belebende χάρις, das χάρισμα sein kann. Also die dem Glauben, daß er sie nehme, dargebotene Gabe und Gnade, 1 Petr. 1, 13. 14. Keinesweges etwa, was zu wenig wäre, bloß die zuvorkommende Predigt, welche wir glauben konnten (Röm. 10, 17.), sondern die wirklich im Worte kommende, durch den Glauben empfangene σωτηρία, die Kraft, das Leben, kurz τὸ δῶρον. Nochmals mit diesem Worte stark zu bezeugen, daß also τῇ χάριτι jedes ἐξ ἡμῶν und jedes καύχημα ausschließe, ist zur Ermahnung, wie wir sehen werden, gar nicht „überflüssig." Dabei hat dann Olsh. so weit Recht: „indem also hier jedes Werk und somit jedes Verdienst von Seiten des Menschen ausgeschlossen wird, ist auch der πίστις selbst das Verdienstliche abgesprochen" oder mit anderen Worten, es ist behauptet,

---

1) „Er hat überhaupt nicht davon gesprochen, wie der Mensch zum Glauben kommt, oder was er seinerseits zu thun hat, um zum Heile zu gelangen." Rück.

2) Welche doch auch ihre Vertreter hat, nicht bloß einen Baumgarten, Semler, Scholz, auch Calvin, Calov und neuerdings Olsh., Harleß, auch (wo wir Anderes erwarten möchten) richtig v. Gerlach. Schon in Flac. Clavis ist einfach zu lesen: ipsam salutem donum appellat.

daß sie kein ἔργον sei im Sinn eines wirkenden, erwerbenden, zu lohnenden ἐργάζεσθαι. Zu weit aber gehet die, den exegetischen Irrthum am Ende sachlich wiederherstellende Konsequenz: „auch der Glaube, wie alles Gute im Menschen, ist δῶρον θεοῦ." Ja, der lebendig kräftige, heilig und selig machende Glaube nach seinem schon erlangten Kraftinhalt[1]), aber so wird er hier mit διά nicht betrachtet; das Nehmen kann ja nicht zugleich gegeben sein. Kein verdienstliches ἔργον ist's, wie hier gesagt wird, in andrem Sinne freilich grade das einzige, Gott wohlgefällige ἔργον, welches uns zugewiesen werden muß, s. Joh. 6, 28. 29. und des Verf. Auslegung dazu. Mag immerhin sogar Gottes Hand unsre Hand zum Nehmen ziehen, heben, stark machen, doch bleibt dies kein Zwang, sondern das Strecken, Aufthun, Fassen unsrer Hand entscheidet, obwohl natürlich ohne Verdienst und Ruhm. Es wird mit lockender, ziehender Kraft gepredigt (wie Pass. ausdrückt): „Halte dich an Ihn, ergib dich Ihm, gib dich Ihm, verliere dich in Ihn, laß Ihn dich suchen, dich finden, dich heben und tragen" — aber dies Halten, Ergeben, Lassen, diese πίστις ist, wie dieser durchgängige Imperativ der Predigt beweiset, die Forderung an uns, die Bedingung, nicht selbst die Gabe.

Den schon vom Syr. eben so falsch wie von Luth. konstruirten Satz θεοῦ τὸ δῶρον (in welchem der Artikel τό wieder ganz mit τῇ vor χάριτι parallel ist) hat Rück. in's rechte Licht gestellt, so daß Harl. beistimmend ihn wohl hätte nennen sollen. Τὸ δῶρον ist Subjekt (wie allerdings auch Röm. 6, 23. τὸ χάρισμα) und das Prädikat θεοῦ ἐστι hat emphatischen Kontrast mit ἐξ ὑμῶν. Das σώζεσθαι wird unbezweifelt als δῶρον vorausgesetzt und eben so durch scheinbar überflüssige, von selbst sich verstehende Konsequenz das Rühmen ad absurdum geführt. In diesem δῶρον klingt eine kaum leise Beziehung auf das große ἔδωκε Kap. 1, 22. Diese positive, nachdrückliche Ergänzung des negativen οὐκ ἐξ ὑμῶν, ehe Letzteres fortgeführt wird, möchten wir aber auch nicht (mit Harl.) parenthetisch nennen, bloß wegen Mangels einer Verbindungspartikel; denn der unverbundne Satz gebührt sich für das emphatische θεοῦ, wie deßhalb auch bei'm Ganzen das ἐστί fehlt. Mit οὐκ ἐξ ἔργων, so eng es freilich aus θεοῦ τὸ δῶρον folgt, beginnt doch (wie die Versabtheilung richtig erkennt) ein die Sache klar heraussagender neuer Satz[2]). Was ἔργα dem sie abweisenden Paulus bedeuten, wissen wir aus andern Briefen, insonderheit dem Römerbr., müssen das voraussetzen, um nicht Alles wieder im Einen

1) Im Liede: Jesus meine Zuversicht — hernach: Meine starke Glaubenshand u. s. w. Gewiß der Ausdruck dort falsch, ein Flecken des herrlichen Liedes.

2) Also auch nicht etwa völlig zusammen zu lesen: das Geschenk Gottes (ist) nicht aus Werken!

Briefe von vorn zu entwickeln. Hier fehlt der Artikel — nicht etwa ἐκ τῶν ἔργων wie διὰ τῆς πίστεως, denn es gibt eigentlich keine den Menschen rettenden, ihm aus dem Elend helfenden Werke, wie der pharisäische Jude seine ἔργα νόμου dafür hält. Weil aber der Ap. hier zugleich (nicht vornehmlich auch jetzt!) die Heiden meint, setzt er dies νόμου nicht bei, wie Rück. so weit richtig bemerkt.

Daß der folgende Satz mit ἵνα formell ein wirklicher Zwecksatz ist, halten auch wir gebührlich fest [1]), aber wir können uns wegen der dreimal kurz abgebrochenen Sätze, die vorhergehen, so wie wegen des (hierin eben ausgedrückten) mahnenden Tones der ganzen Rede doch nicht entschließen, bloß wieder das zu Ergänzende dieser Sätze dem ἵνα unterzulegen (mit Rückert): dies ist darum so geschehen, damit Niemand im Stande sein möchte, sich zu rühmen. Da fiele die Absichtlichkeit auf Gott, wie 1 Kor. 1, 28. 29., was indeß hier nicht so gut paßt, weil (anders als 1 Kor. 1.) das hier Gesagte nur die allgemeine Nothwendigkeit der Heilsordnung ist. Gott konnte es wahrlich, auch ἵνα σωθῶσιν οἱ νεκροί — gar nicht anders einrichten, als χάριτι διὰ πίστεως, also der besondre Zweck, den Ruhm zu nichte zu machen, gehört für ihn weniger hieher. Oder legt der Ap. (mit Matth. zu reden) die Folgerung des ausgesprochenen Gedankens gleich objektiv als Zweck in die Sache selbst? Daran ist freilich etwas Wahres, doch eben so viel Wahrheit liegt in der Koppe'schen Wahrnehmung eines mahnenden Zurufes, der unverkennbar sich kund gibt. Hiernach ziehen wir vor (was unseres Wissens Niemand schon so gefaßt hat) zu suppliren: nicht aus Werken, sage ich — oder so wiederhole, bezeuge, so zur Anwendung bezeichne ich es, auf daß Niemand sich rühme! Dann ist's die Absicht des Apostels, mit Vorhaltung der Sache den Ruhm wegzunehmen, und dies erscheint uns als die richtigste „Ellipse eines Verbi," welche Winer S. 260. stets für ein solches in Imper. übergehendes ἵνα verlangt. Wie dem Glauben oder bloßen Annehmen des Wortes, dann der Gabe gegenübersteht das mitwirkende oder hervorbringende, verdienende Werk (Gal. 2, 16.) — grade so steht insonderheit der Gnade gegenüber das Rühmen von etwas Eigenem oder in specie das Verdienst der Werke, weßhalb Röm. 11, 6. auch χάρις und ἔργα den Gegensatz bilden kann; vgl. noch Tit. 3, 4. 5. Unter dem ziemlich ironisch für Viele gestellten μή τις versteht der Ap. vielleicht zunächst den stolzen, seinen Werkruhm so schwer aufgebenden Juden (wie wir schon bemerkten,

1) Also nicht nach Koppe's Vorschlag ein imperativischer, mahnender Anruf: daß nur nicht Jemand sich rühme! Auch nicht mit Flatt u. Holzh. konsekutiv: so verhält sich die Sache — so daß (mithin) Niemand sich rühmen kann. Ersteres gegen die Sprache, Letzteres hier nicht emphatisch genug.

daß hernach V. 10. besonders die Heiden zum neuen Eifer guter Werke treibt), s. Röm. 2, 23. 3, 27. u. s. w. Doch bringen auch die Heiden ihre ἔργα vor und bedürfen solcher Erinnerung, denn das menschliche Herz (wie Rück. wohl bemerkt) ist nun einmal überall zum Selbstruhm geneigt; also vielleicht auch τίς zu deuten: irgend Jemand sonst, nicht bloß Juden!

Darum stehet Alles allein auf dem Glauben an die Gnade, wie Beck seinen ersten Theil (nur leider in seiner schwerfälligen Sprache, doch mit schönen, tiefen Gedanken) schließt. „Unabhängig von aller Selbstthätigkeit der Welt, von ihrem Wollen und Wirken hat der alte Verderbens-Prozeß seine genau bestimmte Umgränzung erhalten, und ein neuer Heilsprozeß durchwirkt ihn als eine in der Innenseite dieser sichtbaren Welt realisirte Hypostasirung der höheren, ewigen Lebens-Substanz. Auch die individuelle Entwicklung erzeugt sich eben daher weder aus der schon vorhandenen, sittlichen Werkthätigkeit des Einzelnen, aus seinem eigenen Produciren, noch durch gewaltsame oder beredende Unterwerfung desselben, aus irgend einem die individuelle Selbstbestimmung und Entwicklung aufhebenden äußeren Einfluß, sondern aus der Freiheit des Glaubens, der, indem er das göttliche Lebenszeugniß in seiner substantiösen Energie aufnimmt, in seiner Kraftbegabung auch die Grundlage bildet zur Entfaltung seiner ganzen göttlich umbildenden und ethisch ausbildenden Wirksamkeit der christlichen Tugend. Mit dem Anfang des Glaubens ist der Mensch grundhaft und wachsthümlich in organischen Lebensverband mit Christus versetzt; das göttlich zeughafte Leben mit allen seinen in Christus menschlich durchgebildeten Vollendungsstufen ist hypostasirt als individuelle Habe, wonach die Todes- und Lebens-, Auferstehungs- und Himmelsgemeinschaft mit Christus eben so schon wirkliche Wahrheit hat, wie als solche immer mehr sich zu verwirklichen hat." Das ist aus der Tiefe von Eph. Kap. 2. heraus geredet, wir werden sogleich V. 10. im κτισθέντες die schon vorhandne göttliche Umbildung wie im ἵνα περιπατήσωμεν die noch zu verwirklichende ethische Ausbildung finden. Hiermit bleibt es einerseits eben so wahr bei Augustin's Wort, daß Gott in seinen Gläubigen sein eignes Werk (hinausführe) kröne und belohne — als anderseits ein der Glaubenstreue gebührender Lohn, freilich sehr verschieden von jedem μισθὸς λογισθεὶς τῷ ἐργαζομένῳ κατὰ ὀφείλημα, nach der Schrift zugestanden werden muß. Der Weg aber, diesen Lohn zu erlangen, gehet grade durch den demüthigsten Glauben, welcher allein die Gnade fassen, bewahren, verarbeiten kann, denn wie Rieger spricht: „so viel der Mensch noch Selbstruhm aufbringen wollte, so viel würde er sich noch hindern an der reinen Glaubensfreudigkeit."

V. 10. Denn Sein Gemächt sind wir, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, für welche Gott (Alles) zuvorbereitet hat, daß wir in ihnen wandeln (mögen und sollen).

Ueber den Wechsel in das Wir und über das zweite γάρ ist schon geredet. Daß die erste, warnende Vorhaltung anredend war, ist eben so natürlich, als jetzt mit Feinheit in der zweiten, ermunternden Mahnung zu guten Werken aus dem Quell und Trieb neuer Kreatur der Ap. sich selbst einschließt und ἐσμέν sagt. So ist Alles bis auf jede Wendung zart begründet, obgleich nicht nach Menschenweise berechnet. Das zweite γάρ stehet dem ersten parallel, dringt aber zugleich nochmals tiefer ein, wie Olsh. richtig ausdrückt: „Daß nun so Alles im Heilswege auf Gottes Wirksamkeit zurückkommt, die der Mensch seinerseits nur gläubig aufzunehmen hat, liegt in der Natur des Prozesses der Wiedergeburt begründet." Sie ist als Gottes erneuernde Kraftwirkung eine zweite Schöpfung. Dies wird wieder zuerst im allgemeinen Ausdruck hingestellt (αὐτοῦ ποίημα) — dann genauer bestimmt: κτισθέντες ἐν Χριστῷ, folglich (oder: das heißt doch wohl) zu guten Werken — um endlich drittens hieraus das andre ἵνα der Ermahnung zu nehmen. Das Oxymoron: so wenig aus unsern Werken, daß wir selbst vielmehr vor allem Werkethun Sein „Werk" werden müssen — liegt offen eigentlich nur im Deutschen, im Grundtexte jedoch auch dem Begriffe nach, sofern bei ἔργων vorher ein ποιεῖν mitgedacht war [1]). Erst wir selbst natürlich, dann gute Werke; wir aber als gut und alles Gute zu den Werken, das Alles kommt allein aus Gottes Werkstatt. Es gilt eine andre φύσις zu schaffen, als die vorhin genannte, und das kann nur der erste Schöpfer abermals, durch eine Wiederschöpfung, welche das eingedrungene Böse wegschafft, zur Urschöpfung wiederherstellt. Kol. 3, 10. Daß folglich eine gewisse Beziehung auf das erste Schaffen mit in den Ausdrücken liegt, ist unleugbar, aber auch weiter nichts, wie sich gegen falsche Auslegung zeigen wird. Allerdings ist gleich ποίημα gewählt, um an seine erste Bedeutung, wie sie Röm. 1, 20. vorkommt, zu erinnern, wie Rück. erklärt: „als Christen, inwiefern wir das sind, was wir jetzt sind, sind wir Gottes Werk eben sowohl als inwiefern wir überhaupt Menschen sind." Oder nach Harleß: „der Ausdruck ποίημα deutet in höchst bezeichnender Weise auf die Analogie hin, die zwischen der Schöpfung und Erneuerung des Menschen Statt findet." Doch hat absichtlich der Ap. nicht gleich auch κτίσμα gesagt (wie der Syr. ܒܪܝܬܐ und

1) Vgl. Hebr. 13, 21. εἰς τὸ ποιῆσαι — ποιῶν ἐν ὑμῖν.

ܥܒܳܕܳܐ gleich macht) sondern ein Allgemeineres voran gewählt, Vulg. factura, Engl. Bibel workmanship, Holländ. maecksel. (Beng. ungeschickt freilich: seine Arbeit!) Wie bei der ersten Schöpfung zum ברא ein עשה gehört, ein Bilden und Bereiten, so fängt der Ap. hier mit dem Letzteren (als dem leichter Zugestandenen, zugleich als Opp. zu unserem ποιεῖν) an, um dann, in den tiefsten, ersten Grund völlig aufsteigend, verstärkend ein wirkliches κτίζειν an die Stelle zu setzen. Daß auch unsre erste Schöpfung (in Voraussicht des Falles, wie an sich durch das ewige Wort vermittelt) schon ein Erschaffen in Christo war, wird anderwärts (Kap. 3, 9. Kol. 1, 16.) gesagt, ist aber gewiß hier nicht gemeint, wo der Grundgedanke des ganzen Zusammenhanges auf das, was wir jetzt geworden sind, führt. Also die schon bei Kirchenvätern (s. Harl.) vorkommende Deutung auch nur des ποίημα von der ersten Schöpfung ist falsch; nicht einmal die Nebenbeziehung darauf so, wie sie Pelag. darin fand, läßt sich nachweisen, würde vielmehr dem scharfen Gedanken die Spitze nehmen, eben pelagianisch das noch übrige Gute jetziger Natur mit der neuen Kreatur verflachend mengen[1]). Man sehe doch in demselben Kap. gleich V. 15. das einzige κτίσῃ für das Ganze (wo das Wort gewiß nicht „anders" gilt als hier, wie B.=Crus. will) und wiederum Kap. 4, 24. Also der Ap. meint die καινὴ κτίσις, wie er 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. sagt. Das ist weder herabzudeuten, wie z. B. Grot. vorangeht[2]), noch aus bereits gebräuchlicher jüdischer Terminologie herzuleiten, obgleich für Letzteres wir nicht mit Harl. den jüdischen Redensarten gar so streng alle tiefere Wahrheit absprechen dürfen. Wenn man auch im späteren Verfall mit dem tiefsinnigen Ausdruck ganz allgemein nur eine rein äußerliche Aenderung bezeichnet hätte, so kam doch der tiefsinnige Ausdruck (wie zugestanden wird) aus einem früheren Verständniß der Offenbarung; aber selbst das Erstere läßt sich kaum behaupten, schwerlich alle Meister oder — lehrbegierige Schüler der Weisheit in Israel waren so unwissend wie Nikodemus, nicht bei Allen schwebte der entflohene Geist nur noch in unverstandenen Worten über dem Erschlagenen. Wie wir uns zu hüten haben, daß wir nicht von der andern Seite her durch Verachtung der „jüdischen Redensarten" in gleiche Schuld fallen mit denen, welche die neutestamentliche Lehre aus ihnen erklären — so haben wir vollends den reinen Quell der

---

1) Obgleich Matth. diese falsche Verbindung des „gesammten natürlichen und geistigen Lebens" für ποίημα wieder geltend machen, erst κτισθέντες ausschließlich vom Geistigen gelten lassen will.

2) *Sicut* ex rudi mole terram Deus condidit, ut fruges ederet, ita ex hominibus ἀτάκτοις Deus fecit compositos homines, ut deinde bona opera ederent. Παραπλησίως τῇ φύσει ἡ διδασκαλία, ait Theodoretus.

Offenbarung desselben Geistes, woraus die zur Anknüpfung zuvorversehene jüdische Lehre in ihren reinen Elementen geflossen war, d. h. die heil. Schrift A. T. nicht herabzudeuten. Was im N. T. in's offene, gewöhnliche Wort hervortritt, findet sich etwa dort in seltenen Winken, dennoch ist es dort schon nach des Geistes Meinung Dasselbe. Zu sagen, es finde nur „eine geringe Aehnlichkeit" Statt zwischen alttestamentlichen Stellen und apostolischer Lehre, kann in manchem Fall ein tadelnswerthes Verkennen der Würde und Tiefe des A. T. sein, und hier ist gewiß ein solcher Fall. Wenn 5 Mos. 32, 6. noch äußerlicher zu verstehen scheint, so hat doch gewiß der prophetische Geist, welcher überall im Typus auf das Wesen zielt, darin schon ausgeprägt, was hernach Jes. 43, 7. 21. 44, 21. u. anderw. deutlicher daraus genommen wird. Auch Ps. 100, 3. erfüllt sich nach seinem zuvorversehenen Sinn als Weissagung erst in der neuen Kreatur durch Christum, in dem wahrhaftig neugeschaffenen Volke, welches Ps. 22, 32. עַם נוֹלָד im Sinne der Wiedergeburt, Ps. 102, 19. עַם נִבְרָא im Sinne der Neuschöpfung heißt[1]). Und daß dies damals verheißene Schaffen, Bereiten, Geborenwerdenlassen eines ächten Israel zu Gottes Ehre, in Gottes Gerechtigkeit, Heiligkeit und Herrlichkeit vom Innersten des Einzelnen her zu Stande komme — auch das wußte und zeugte durch den Geist sogar schon David, wenn er Ps. 51, 12. (gewiß das große, dem Israeliten hochheilige Wort nicht mißbrauchend oder herabdrückend!) um das Schaffen eines reinen Herzens flehete.

Freilich, nur ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ kommt das Geahnte und Ersehnte mit voller Wahrheit zu Stande, darum auch nun erst die klare Rede und Lehre davon für Jedermann, für die ganze Gemeinde. Dies ἐν Χρ. Ἰησ. ist hier wieder alles Bisherigen Summa, für alles Folgende (V. 13—22.) neu gestelltes Thema, ja bis Kap. 3, 21. noch immer vollständiger zu entwickeln. Im allernächsten Zusammenhang aber folgt sofort mit einfacher Konsequenz: daß eine Neuschöpfung in Christo Jesu (dem Christus, der die Fülle des Geistes für uns hat und bringt, dem Jesus, der in seiner Person ja heilig voll guter und göttlicher Werke war) auch nur gute Werke im Gehorsam und zur Ehre Gottes bezwecken, hervorbringen kann. In diesem so sich anschließenden ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς ist das ἐπὶ nachdrückliches Oppositum zum ἐξ ἔργων vorhin: die erneuernde Gnade, die umschaffende Rettung, das Heil gehet vor den Werken her, bringt sie aber mit, als nun selbst einen Theil so zu sagen dieser Gnade und Seligkeit[2]).

1) Hoffentlich wird die verflachende, mit der damaligen Gegenwart falsch ausgleichende Deutung des A. T., zu welcher leider auch ein Hengstenberg umlenkt, in nicht gar langer Zeit vorübergehen, daß Gläubige sich ihrer schämen werden.

2) Das völlige Gegentheil drückt die verkehrte Uebers. der Vulg. aus: in operibus

Beng. übersetzt richtig: bonorum operum ergo, besser noch als Erasm. ad opera bona, denn Grot. hat Recht: ἐπί notat id, cujus causâ aliquid fit, ut ἐπὶ κέρδει, ἐπὶ μισθῷ. Vgl. noch Matth. 26, 50. Gal. 5, 13. 1 Thess. 4, 7. Daß ἀγαθοῖς dabei gleichfalls viel bedeutet, indem P. die ἔργα νόμου mit Recht niemals ἀγαθά zu heißen würdiget (s. dagegen Apostg. 9, 36.) — ist eben so gewiß, als daß (nach Matth.) dieser Zweck der καινὴ κτίσις für uns zugleich eine Bedingung und Forderung in sich faßt, wie sogleich das Folgende zeigen wird.

Ἐπί wird nehmlich durch οἷς und ἵνα zusammen nochmals näher erklärt, schärfer entwickelt. Dieser Satz ist zwar vieldeutig, ehe man ihn gründlich ansieht, daher auch vielfach konstruirt und gedeutet worden, doch bleibt wirklich nur Eine Uebersetzung als zu beweisende übrig. Mit Luth. und bei weitem den meisten Ausl. bei προητοίμασεν ein ἡμᾶς zu ergänzen, ist am sichersten falsch, zunächst schon weil diese Auslassung im Satze sehr hart wäre [1]), dann dem Begriffe nach, wie wir zeigen werden. Also auch nicht οἷς und ἐν αὐτοῖς zusammen als Hebraismus aufzulösen: אֲשֶׁר בָּם הֵכִין לְהִתְהַלֵּךְ בָּם für אֲשֶׁר בָּם oder בַּאֲשֶׁר — obgleich nicht bloß ein Koppe dies vorzieht, auch schon Beng. es gebilligt hat, B.-Crus. abermals dabei bleibt. Noch weniger indessen gehet es an, οἷς durch Attraktion für ἅ zu lesen als den Akkus. zu προητ., obgleich damit schon die Vulg. vorgehet: quae praeparavit, der Syr. desgleichen, und eine Menge Ausl. folgen. Denn wenn man nicht gar den Gewaltstreich thun und προητοίμασεν durch praescripsit übersetzen will (wie bei Glassius zu lesen), so ist allerdings nicht einzusehen, was das heißen könne und solle: die Werke für uns zuvorbereiten, zurecht oder fertig machen [2]). Das könnten, darin geben wir Rück. Recht, nur etwa die Gelegenheiten dazu oder dergl. sein; es bliebe überhaupt eine seltsame Rede, die Werke schon vor uns vorauszusetzen, als für uns bereit zu denken, sogar dem Grundgedanken des vorhergehenden Satzes, wonach wir vor den Werken dasein müssen, schnurstracks entgegen. Also doch wohl οἷς, parallel mit ἐπί vorher, ein dasselbe meinender dativus commodi oder auch finis, fast als ob

bonis — welche schon der Franziskaner Andr. de Vega de mer. et justif. bitter tadelte: commodius esset non sic vertere, ne inde quis ansam sumeret, operibus imputandi suam creationem in Christo; nihil enim magis Paulo alienum fuit, qui ubique eam gratiam operibus nostris abrogat.

1) Besonders dem Gebrauche des Apostels, der mit Pronominibus keineswegs sparsam ist, unangemessen — sagt Rückert, und diese Bemerkung ist für unsern stets in ὑμεῖς und ἡμεῖς redenden Brief doppelt wahr.

2) Das Reich und seine Herrlichkeit ist bereitet, 1 Kor. 2, 9. Matth. 25, 34. Sowohl besondre Stellen im Reich Matth. 20, 23. als das Heil überhaupt Luc. 2, 31. Das Alles ist Anderes, als die nicht objektiv zu sondernden Werke!

wieder ἐφ' οἷς gesagt wäre, nur als Dativ zu ἑτοιμάζειν geordnet. Diese von Valla zuerst gegebne, dann von Manchen (worunter Fritzsche, Alt, Wahl) gebilligte Fassung hat wohl an sich nichts irgend Ungrammatisches, doch erklärt sich Harl. nur darum dagegen und zieht eine Attraktion statt ἃ vor, weil er meint, dazu gehöre dann unerläßlich auch ein ἡμᾶς bei προητ. Das geht freilich durchaus nicht, und zwar aus Gründen, wie sie noch nicht streng genug nachgewiesen worden sind. Schon das πρό im Compos. steht ja dem in bestimmter Zeit erst geschehenen ποιεῖν, κτίζειν gegenüber, weiset also dem ἑτοιμάζειν ein Zuvorkommen an, ehe wir etwas thun, erwerben, verdienen konnten, ja völlig ehe wir eben in Christo waren — also vorher noch das nihilum spirituale, ex quo jam creati sumus, wovon Beng. weiter sagt: nihilum nil operatur. Und nun doch ein solches προητοίμασεν, welches gewiß nicht bloß heißt, wie v. Meyer erklärend angibt: „uns zuvorbereiten muß." Wie kann denn Gott dieselben, die er jetzt erst aus Kindern des Zornes umschuf, zuvor schon zu guten Werken bereit und tüchtig gemacht haben? Der einzige Ausweg bliebe, wieder an die alttestamentliche Vorbereitung zu denken, aber daß ἐσμέν jetzt nicht bloß Israel meint, ist hoffentlich unsern Lesern aus dem Ganzen klar geworden, dazu verlangt der allgemeine Gedanke κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰ. ἐπὶ ἔργ. ἀγ. durchaus allgemeine Fortführung. Aber noch nicht genug: sobald wir darin Recht behalten, daß διὰ τῆς πίστ. vorher eine Bedingung angab, die uns zugewiesen bleibt, ist es auch schlechthin undenkbar, daß Gott allein (und Beng. sagt wahr: τὸ πρό totam rem Deo tribuit) uns vor und außer diesem Glauben, dieser Wiedergeburt schon irgendwie für die Früchte derselben — ἡτοίμασεν. Viel zu gelind und wenig sagend tritt Olsh. auf: es sei doch unangemessen, die Personen als für die Werke bereitet darzustellen, da umgekehrt diese von jenen abhängen. Dennoch wendet auch er sich zum ἃ προητοίμασεν und läßt halblaut folgen: es könnte zwar ebenfalls auffallen, daß Gott soll die Werke vorherbereitet haben, da diese doch Thaten des Menschen sind! Ja wohl! Alles darum, weil auch er das tertium datur nicht erkennt und nur so dem ἡμᾶς zu entgehen glaubt [1]). Die Werke so wenig als die Personen! Ein προορίζειν ἡμᾶς kann von Gott gesagt werden,

---

1) Nicht anders Rück., der die falschen Fassungen gut abzuweisen weiß und dann endlich die falscheste, vollends unmögliche wählt: mit Erasm. οἷς auf die Personen zu beziehen, s. v. a. ὅσοις ἡμῶν. Wogegen Matth. bereits geltend macht, daß doch οἷς unmittelbar an ἔργοις geschlossen dastehe, Harl. nur ohne Weiteres ein „gänzlich zu verwerfen" hat. Kommt es doch dabei auf eine unbegründete Umdeutung von ἑτοιμάζειν (wir, denen er es bereitet, bestimmt hat, in g. W. zu wandeln) und auf Prädestination heraus!

denn grade darin liegt die Vorzeichnung des Weges als Bedingung, aber ein solches προετοιμάζειν ἡμᾶς, wie hier herauskäme, höbe alle Freiheit auf — wie Rück. auch die „jüdisch-paulinische Prädestinationslehre" (dies in Pauli Briefe hineingetragene Unding) dafür sprechen läßt. Es wäre ein Tüchtig- und Geschicktmachen zuvor schon, ohne uns, also noch mehr als ein „Bestimmen" — welche Bedeutung (s. Flatt und dann wieder B.-Crus.) Manche gegen alle Sprache dem Wort beilegen wollen [1]), obwohl auch das nicht hieher gehören würde [2]). Zwar lesen wir wirklich Röm. 9, 23. von σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν. Aber das dortige πρό gehet nicht so weit zurück wie hier, das dortige ἑτοιμάζειν, ehe die volle Herrlichkeit kundgethan wird, eben für diese Herrlichkeit ist ganz eigentlich nichts Anderes als hier die Gnade der neuen Kreatur, auch dort kein Bestimmen, sondern das wirkliche Bereiten. Durch Schaffen guter Werke in ihnen bereitet Gott die Wiedergebornen zur Herrlichkeit — aber zu unserm Thun, unserm Wandeln in guten Werken uns zuvor schon bereit, d. h. geschickt, fertig, willig machen, das ist unmöglich, ein Unbegriff gegen alle Schriftbegriffe. Auch hat Matth. fein und wahr bemerkt, daß sogar Röm. 9. der Ap. das Wort nur im Bilde von Sachen (σκεύη) brauche, denn vergl. noch 2 Tim. 2, 21.

Ist es doch, als hätten die neuesten Ausleger diesmal Bengel's Gnomon gar nicht angesehen, denn in ihm finden wir die unsres Bedünkens nach allen bisherigen Schwierigkeiten den einfachen, einzigen Ausweg zeigende Deutung: Verbum ἡτοίμασεν *neutraliter* ponitur (d. h. absolut, ganz ohne Akkusativ), magna vi. Verglichen wird 2 Chron. 1, 4. und Luc. 9, 52. wie denn ohne Zweifel das Wort sehr wohl so stehen kann. In seiner Verdeutschung setzt Beng. dann: „da Gott die Zurüstung vorher dazu gemacht." Wir verstehen am besten: οἷς προητοίμασεν, für welche er Bereitschaft getroffen, vorgesorgt hat, daß es uns, wenn wir anders wollen, an Nichts dazu fehle; mithin daß als natürlicher Akkus. bei dieser absoluten Stellung zu denken ist: alles Erforderliche. Rieger umschreibt Bengel's Meinung eben so wohl: wie wir zu guten Werken geschaffen worden, so ist (anderseits, entsprechend) „uns auch alles Wollen und Vollbringen, alle Kraft, Gelegenheit, Trieb, in guten Werken zu wandeln, von Gott vorgeschafft und zurechtgelegt worden." Wir sind überzeugt, dies ist allein das Rechte; denn jetzt wer-

1) Flacius: videtur idem esse, quod ordinavit, mandavit.

2) Am Ende will auch Harl. das Bereiten der Werke so nur als Verwirklichung im Beschluß, Gedanken, also Bestimmung nehmen, dazu noch „die Werke" für den Satz: unser Wandeln in ihnen. Beides, wie uns dünkt, gegen die Sprache!

den weder die Werke für sich noch die Personen zurechtgemacht im Voraus, was Beides nicht recht zu denken war, sondern das zu den Werken Nöthige für die Personen, es bleibt statt des ἡμᾶς richtiger ein ἡμῖν im Hintergrunde zu denken — wird aber nicht gesagt, weil in οἷς bereits der erste Dativ genommen ist. Was umfaßt und enthält nun dies Alles, dies unbestimmt gelassene προητοιμασμένον für die Werke? Sehr viel allerdings! Man kann und muß zu allernächst schon die Gesetzgebung dahin rechnen, die praescriptio formae operum, mit Grot. zu reden [1]); man darf auch weiter hinaus nicht vergessen die ganze providentielle Zurüstung der Umstände, Gelegenheiten, Hülfen, welche Röm. 8, 28. im πάντα συνεργεῖ mitbegriffen sind. Indeß diesen Vollbegriff streift der Ap. hier nur eben an, und will gewiß, daß für den Zusammenhang die Leser zunächst den Mittelpunkt und Kern, die Hauptsache bei der Sache herausnehmen: Gott hat für die Werke bereitgemacht alle göttliche Kraft, die zum Leben und heiligen Wandel erforderlich ist, alle Triebe und Gaben der neuen, göttlichen Natur (2 Petr. 1, 3. 4.) — er hat uns Christum, in Christo Geist, Leben, Tüchtigkeit bereitet, eben für die Werke, d. h. für unser Wandeln in ihnen, es an nichts fehlen lassen, also daß wir keine Entschuldigung haben, wohl aber die stärkste Aufforderung und Verpflichtung. Man sehe doch, wie dies nun offenbar V. 14—18. nachgewiesen wird: es ist Alles bereitet, gegründet, dargeboten, beigelegt zum Wandeln und Wachsen derer, die in Christo sind und durch Christum den Zugang haben.

Auch das zweite, positive ἵνα, welches dem vorigen (ἵνα μή τις καυχήσηται) gegenübertritt, ist kein zwingendes, wohl aber nun ein dringend mahnendes. Denn die stärkste Aufforderung, ja Verpflichtung zu etwas liegt wahrlich für mich in den zwei Gedanken, wenn sie Wahrheiten sind: Erstlich Du bist dazu geschaffen! Zweitens auch Alles dafür (Nöthige) ist bereitet! Diese stärkste Mahnung ergehet hier vornehmlich an die Heidenchristen, die auch im Ganzen kaum einen Schein von ἔργοις ἀγαθοῖς in ihrem Sündenleben hatten; aber so stellt sich nur in ihnen die ganze Gemeinde dar, den Judenchristen gilt das Gleiche. Aus unserem Spruche folgt mithin dogmatisch die Widerlegung jeder vorgeschützten ἀδυναμία bona opera faciendi, sogar eher, insofern die neue Natur in uns an sich betrachtet wird, jene ἀδυναμία peccandi, von welcher 1 Joh. 3, 9. redet. Denn, wie Francke zu diesem Spruch einmal predigt: ein Christ ist zu guten Werken geschaffen — „wie etwa ein Vogel zum Fliegen geschaffen ist." Womit dann aus Luther's trefflichen Reden von der freien, willigen

1) Der sogar, die sprachliche Schwierigkeit ganz umgehend, in der Sache schön davon redet: Gott habe theils das Gesetz gegeben, theils den heil. Geist zu dessen Erfüllung — quasi in mari aliquis et viam praesignaret, et simul ventos daret ferentes.

Nothwendigkeit guter Werke gar Manches zu vergleichen und herzusetzen wäre!

Das περιπατεῖν jetzt ist ein andres und neues anstatt des V. 2. und 3. bezeichneten. Das ἐν αὐτοῖς dabei macht noch (was die falschen Deutungen ganz übersahen) einen starken Gegensatz mit dem bloßen οἷς, insofern für die Werke (als noch außer uns gedacht) so gesorgt ist, daß wir nun in ihnen wandeln mögen. Merke wohl: περιπατήσωμεν, aber nicht ut in eis salvaremur aut viveremus — wie Beng. treffend sagt. Nicht σωθῶμεν, oder gar δικαιωθῶμεν. Dies περιπατεῖν läßt abermals unsrer Freiheit Raum, führt aber nicht etwa zur Hinterthür dennoch die abgewiesene Verdienstlichkeit wieder herein [1]). Dies ἵνα περιπατήσωμεν heißt als nächste Folgerung aus der von Gott zuvor besorgten Bereitschaft: daß wir nun wandeln mögen oder können, grade wie Röm. 6, 4. Sofort aber wendet sich dies um in ein Sollen, eben darum weil wir können, also daß beim Gebrauche des beigelegten Vermögens kein eigentliches Verdienst, nur bei Faulheit und Unfruchtbarkeit eine neue, schwere Verschuldung eintritt. Man vergl. Tit. 2, 14. 3, 8. 14. und sehe, wie hier an unserm Orte der Ap. so richtig und gründlich die Werke (die vermeintlich guten, verdienstlichen, zum Seligwerden, zur Erneuerung helfenden) zugleich ausschließt und doch (als wahrhaft gute aus Gottes Bereitung) wieder fordert ohne Widerspruch.

Wir kommen zur zweiten Hälfte des Kapitels. Analog mit dem ersten folgt auch hier auf die mehr dogmatisch lehrende Grundlegung, die wir ausgelegt haben, eine mehr ermahnend ausgedrückte Weiterführung und Entwicklung des Vorangestellten. Lag aber im ersten Kap. die Ermahnung noch unter der Form der Fürbitte verhüllt, so tritt sie jetzt (indem der Brief immer näher gleichsam rückt) auch in die offene Form heraus. Weil in der einen Seite der gestifteten Gemeinde, in den Heidenchristen sich die neuschaffende Kraftwirkung am anschaulichsten, auch wirklich vollständigsten ausprägt, werden Diese nun ermahnt. Wozu nehmlich? Mit dem Glauben, der sich in die empfangene, erfahrene Gnade festhaltend vertieft und eben so das Wachsthum zum Ziele bewirkt — daran zu gedenken, was sie einst waren und jetzt in Christo sind! Zweck der Ermahnung ist: das Gebrauchen des Zuganges V. 18. in demjenigen Wandel (V. 10.), welcher das Wachsen und Fortgebautwerden vermittelt — bis zur Behausung Gottes im Geiste.

---

1) Wie B.-Crus. erst zu sagen weiß, wie V. 9. der Gedanke sei: mit dem Selbstgefühl Gott gegenüber „alles Unfromme hinwegzuschaffen" — aber hernach gegen den „Mißverstand in der protestantischen Glaubenslehre" den Ap. wieder sagen läßt: „vielmehr sind wir bestimmt, nun erst recht zu streben und Verdienst zu haben!"

Ganz nach der wiederkehrenden Analogie lesen wir abermals für's Erste V. 11—13. diesen Satz selbst: Gedenket an euer Einst und Jetzt — in allgemeinerer Fassung, welche von Außen her, vom Namen und vorbildlichen Zeichen aus nach Innen führt, bis der (abermals mit neuen, geschichtlichen Bestimmungen genau zeichnende) Rückblick sich abschließen kann im gewaltigen ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ — diesem gegenübertreten das νυνὶ δὲ ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Was dann V. 13. allgemein dasteht, gibt eigentlich das Thema der tiefer entwickelnden Wiederholung: die Fernen sind Nahe, die Getrennten Vereinte geworden. Und zwar dies nicht bloß von der „Gemeinsamkeit" der Juden und Heiden (wie B.=Crus. gleich voran sagt), sondern, wie sich zeigen wird, in einer die Geschichte mit der Idee, das Vorbild mit dem Wesen zusammennehmenden tiefen Grundanschauung, vor welcher die Vereinigung der Heiden mit dem Volke Gottes eben selbst ihre Versöhnung mit Gott ist. Der in Christi Tod und Auferstehung aus Juden und Heiden geschaffene Eine neue Mensch ist der Mensch Gottes. Mithin das Folgende wiederum die Ausführung des κτισθέντες V. 10., wie schon das gleiche Wort V. 15. zeigt.

V. 11. 12. Darum gedenket (daran), daß ihr weiland „die Heiden" im Fleische, die „Vorhaut" Genannten von der so genannten Beschneidung im (am) Fleische, der handgemachten, daß ihr waret zu jener Zeit außer Christo entfremdet vom Reiche Israels, und fremde von den Bündnissen der Verheißung, eine Hoffnung nicht habend und gott=los in der Welt.

Διό wird schon von Chrys. zu enge nur auf den letzten Gedanken vorher bezogen, da es vielmehr, ganz wie Kap. 1, 15. das διὰ τοῦτο, sich auf die ganze bisherige Grundlegung bezieht. Nehmlich wie Kap. 1. noch die überschwänglich mitgetheilte Gnade der Grundgedanke an sich war, eben so ist es jetzt in der tiefern Entwicklung das geschehene Umwandeln und Neuschaffen, also zunächst für dies μνημονεύετε hier der so ernst gegebene Rückblick auf den elenden Zustand, aus welchem sie nun errettet sind. Indeß darf man darum das μνημονεύειν keineswegs ausschließlich hierauf beziehen, denn dann würde es kaum der adäquate, das Ganze richtig umschließende Ausdruck der Ermahnung sein. Die Sache verhält sich vielmehr so. Διὰ πίστεως muß wie der Anfang so der Fortgang aller göttlichen Heilswirkung sich in uns vermitteln; dieser Glaube aber stehet auf dem festen Grunde der empfangenen Gabe und Gnade, welche die Erlangung des Zieles, die Vollendung schon verbürgt und in sich trägt. Mithin ist das

λογίζεσθαι des Glaubens (Röm. 6, 11.), worin allein wunderbarlich das Erlangen durch ein schon Haben, das Werden durch ein schon Sein ergriffen werden kann, als μνημονεύειν, als rückwärts gewandtes Gedenken und Bedenken wahrlich ein zwiefaches: der die erste Gnade bewahrende und fortführende Glaube gedenkt nicht bloß des Elendes, auch der Rettung daraus. Ja das Erstere nur im Letzteren, da sogar erst der Gerettete die Tiefe des vorigen Verderbens, der Nahegewordene, Vereinigte die vorige Entfremdung recht und ganz verstehen kann. Auch soll das eben zur Rettung so sein: denn eher, als bis das Elend ihm durch die Gnade zum ποτέ geworden, wäre die volle Einsicht schon die Verzweiflung, die vorausgenommene, nicht mehr zu tröstende oder heilende Verdammniß der Hölle. Auch das erste „Gedenket!" an Israel 2 Mos. 13, 3. weiset auf den Ausgang und das Diensthaus zusammen. Folglich hängt hier von dem ὅτι nicht bloß das ποτέ und ἦτε ab (wie leider Viele flach deuten), sondern eben so wohl, ja stärker noch und eigentlicher (indem das Vorige nur von daher geschaut war) das νυνὶ δὲ ἐγενήθητε — also daß wirklich die ganze Entwickelung bis V. 22. unter das große, vielsagende Μνημονεύετε sich befaßt. Weiß doch auch Flatt (der übrigens mehrfach falsch konstruirt) sich selbst verbessernd richtig davon zu reden: wie die Erinnerung an das „Nun aber" nach dem „Einst" sie zur Dankbarkeit ermuntern solle, folglich auch „so zu handeln, wie es der Glieder eines Volkes Gottes würdig wäre, daß die große Absicht bei ihrer Aufnahme in die Christengemeinde, bei ihrer neuen Belebung mittelst des Glaubens an das Evang. erreicht würde." Gewiß, dies in lebendigem Gedenken des Empfangenen Dank Beweisen[1]) ist auf unsrer Seite, subjektiv der Weg und Fortgang zum Ziele, welchen das 2. Kap. zeigt.

Nun kommt freilich Lachmann's umstellende Lesart ποτὲ ὑμεῖς dem rechten Verständniß etwas verwirrend in den Weg, ist aber auch im tieferen Durchschauen der ganzen Rede so wenig gerechtfertigt, daß Harl. kaum Notiz von ihr nehmend bloß bemerkt: das ποτέ nehme (nach dem text. rec.) die ihm gebührende Stellung ein, als zu dem supplirten ὄντες (wie vorhin) gehörig. Insofern bleibt diese var. lectio hochwichtig für die ganze Fassung, als die Lachmann'sche Stellung zwar auch nicht etwa zwingt, aber doch stärker verleitet und scheinbarer berechtigt zu einer Konstruktion, welche wir entschieden verwerfen müssen. Wir meinen die noch von Flatt vertheidigte, wonach V. 11. eine parenthetische Beschreibung der Heiden enthalten und erst V. 12. der eigentliche Rückblick auf den vorigen Zustand folgen soll[2]). Abgesehen davon, daß das Voranstel-

1) Wovon Hebr. 12, 28. und unsre Auslegung zu vergleichen!

2) Womit dann die ganze falsche Uebers. und Fassung zusammenhängt: die ihr Heiden

len und Wiederaufnehmen des ὅτι ποτέ im ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ nun eben so gewaltsam (wie Harl. nachweist) als überflüssig erscheint, ist es erstlich eine sehr fade, schulmeisterliche[1]) Umschreibung des ἔθνη, Erklärung der ἀκροβυστία und περιτομή, was der Ap. folgen ließe, wenn es weiter nichts bedeuten sollte — zweitens wird sich in der Betrachtung der Ausdrücke positiv ein ganz andrer Sinn ergeben, der auch schon den vorigen Zustand, wiewohl zunächst von außen her schildert — endlich spricht die Analogie des ποτέ mit V. 2. 3. deutlich dafür, daß dasselbe ποτέ wiederum jetzt sogleich mit einem (als Part. *imperf.* dabei zu denkenden) ὄντες gemeint ist. Also das μνημ. ὅτι gehört auch schon zum Inhalte von V. 11. Grade jenes erste ποτέ V. 2. 3. wird jetzt wieder aufgenommen und in dem geschichtlichen Blick auf die Stellung der Heiden zu Israel näher erläutert. Mithin gehört jedenfalls (mögen wir nun ὑμεῖς und ποτέ so oder so stellen) dem Sinne nach (was aber die recepta bestätiget) das τὰ ἔθνη mit Allem, was dran hängt, auch mit dem scheinbar präsentischen λεγόμενοι zu ποτέ, keinesweges als eine nur zwischengeschobene, dann sehr unnütz aufhaltende Apposition zum ὑμεῖς. Womit sich auch im Voraus die von Harl. ebenfalls als unmöglich abgewiesene wunderliche Vorstellung mancher Väter widerlegt: als ob der Ap. in V. 11. die ephes. Heidenchristen schon als solche gleichsam rühmend hervorheben wolle und ihnen sagen: sie seien ἐν πνεύματι keine Heiden mehr, würden mit großem Unrecht von der stolzen Beschneidung noch Vorhaut genannt! Hiebei wird, wie wir sehen werden, die ganze Stelle, welcher wir ja von Anfang im Ordnungsplan den Rückblick auf das Elend zuerkennen müssen, gar nicht verstanden, am wenigsten das ἐν σαρκί.

Schon der (das λεγόμενοι vorbereitende, mit einschließende) Artikel τὰ ἔθνη klingt hier so, daß nicht angenommen werden kann, P. habe selbst für jetzt seine Leser damit anreden und bezeichnen wollen: Ihr Heiden! Sein rechtes ὑμεῖς vielmehr, das er jetzt für sie hat, stehet V. 13. und lautet: ἐν Χρ. Ἰησοῦ — ganz wie bei dem ἡμᾶς V. 7. Es ist das erstemal im Br., daß ἔθνη stehet, da muß es also von der Geschichte, vom vorigen Zustande, der ehemals trennenden Bedeutung hergeholt werden; dann erst kann sich Kap. 3, 1. 6. 8. versöhnend (auf Grund von Kap. 2, 13—22.) darauf bauen. Wie maßlos übertreibend die verachtenden Juden von den גוים redeten (und noch reden), ist eine Sache für sich, welche (wie sich zeigen wird) hier der Ap. nur eben anstreift, nicht

---

der Abkunft nach seid — wozu also das ποτέ noch nicht gehöre. Wovon später ein Mehreres! Auch B.-Crus. geht wieder diesen falschen Weg.

1) Wie Harl. gegen Cramer mit Recht findet, es klinge, wie der archäologische Unterricht eines Schullehrers im 18. Jahrhundert.

aber eigentlich oder zunächst meint: er spricht von dem eine Wahrheit, eine wirkliche Scheidung und Entfremdung vom bisher einzigen Volke Gottes bezeichnenden Namen, der auch in der ganzen heil. Schrift A. T. gesetzt wird, ja noch durch das N. T. gewissermaßen bis an's Ende (Offb. 21, 24.) herübergreift.

Im Deuten des Einzelnen, das nun folgt, gehet Miß- und Unverständniß der Ausl. wieder einmal so verwirrt durch einander, daß wir uns hüten wollen, dem Leser das Alles vorzuführen, damit es uns nicht auch so gehe, wie dem neuesten, gelehrtesten Kommentator, der manchmal über allem Nachgehen und Widerlegen die klare, hervorleuchtende Darstellung des rechten Sinnes und Textes für sich selbst und den Leser verliert. Wir wollen bei der Hauptsache bleibend nur abweisen, was einigermaßen Schein hat, und zwar möglichst in entwickelnder Ordnung. Da handelt sich's nun sofort um den Beisatz ἐν σαρκί zu τὰ ἔθνη[1]), und wir müssen voran für falsch erklären die Deutung, wonach es für einerlei mit κατὰ σάρκα genommen wird, in demselben Sinn wie auch Christus κατὰ σάρκα ein Jude war, Röm. 9, 5.[2]) Dies paßt weder zum einfachen ἐν, welches grade hier schon irgend einen Zustand erwarten läßt, noch zu dem ποτέ (daher eben Flatt fälschlich diesen Zusammenhang aufgibt und selber sagt: Heiden der Abkunft nach waren sie auch damals noch), da gewiß, wie wir sahen, vom vorigen Zustande geredet wird, noch endlich zum jedenfalls parallelen περιτ. ἐν σαρκί — denn die Juden waren doch nicht natalibus circumcisi (wie Rück. kurzweg sagt), und wir stimmen Harl. darin bei, daß eine gleiche Bedeutung des Ausdrucks für beide Seiten des Gegensatzes angenommen werden muß. Seltsam, daß man hier irren konnte, freilich immer wieder daher, daß man den Zusammenhang nicht gehörig überblickt und durchschaut. Muß denn nicht, was Kap. 1. noch so sehr im angedeuteten, ja heimlich mitgedachten Hintergrunde blieb, die Beziehung auf das vorbildliche und vorbereitende A. T., jetzt in Kap. 2. bestimmt hervortreten, damit dann Kap. 3. so schließe wie geschieht? Und ist nicht hier V. 11. 12. deutlich zu sehen, daß der Ap. dabei (sehr treffend und zweckmäßig) von Außen her nach Innen die Beschreibung führt, d. h. zuerst sagt, wie die Heiden im (bloß äußerlichen) Vorbild und Namen

1) Denn, wie Theod. will und Andre folgen, ἐν σαρκί loszureißen und mit οἱ λεγόμ. zusammenzulesen, d. h. eigentlich es ebenfalls auf ἀκροβυστία zu beziehen, wie es hernach bei περιτομή steht — wird auch von Rück. für unmöglich erklärt, von Harl. verworfen. Nur das Bestreben, einen halbgefaßten richtigen Gedanken deutlicher im Worte zu finden, hat zu so seltsamer Konstruktion verführt.

2) So Grot. der zu Röm. 1, 3. 9, 3. noch 1 Kor. 10, 18. citirt. Flatt: der Abkunft nach. (Stolz: der Geburt nach; Kistemaker: von Geburt.) Dagegen hat Luth. bei „nach dem Fleisch“ sich wohl das Rechte gedacht.

geschieden waren, um dann auch die wirkliche, wesentliche Scheidung daraus hervorzuheben? Nun ist aber bekanntlich auch dafür σάρξ die Benennung. Also (wie Matth. ausdrückt) zunächst: „nach dem äußern leiblichen Dasein" oder (wie B.=Crus.) „dem äußerlichen Zustande nach" — nur dazu noch der Mitbegriff: im Vorbilde. Vgl. Hebr. 7, 16. 9, 10. Denn so nur entspricht es ganz dem ἐν σαρκί der Beschneidung. Folglich sehr wahr Olsh.: „daß ἐν σαρκί den Mangel des Bundeszeichens am Fleisch bezeichnen soll" — nehmlich wenn der im Folgenden erst herausgenommene Specialgedanke schon ausgedrückt werden soll [1]), denn ganz genau ist ἐν σαρκί zuvor der allgemeine Begriff des äußerlich Vorbildlichen, der freilich noch mehr als die ἀκροβυστία befaßt, auch zuerst schon den Absonderungsnamen ἔθνη. (Dies ist das Wahre an Theodoret's falscher Konstruktion des ἐν σαρκί sogleich zum Folgenden, zeigt aber auch das Falsche daran.) Diese auch von Calv. u. A. anerkannte Hindeutung auf das nachher benannte äußere Zeichen am Leibe liegt jedenfalls bereits darin, ist aber nicht das Einzige; wir sind sogar überzeugt, daß dies vollsinnige, bedeutsame ἐν σαρκί zugleich noch weiter schon greift. Denn wenn (mit Passav. zu reden) der Ap. die Heidenchristen erinnert: „daß sie einst nicht einmal äußerlich jenes bekannte Zeichen des Volkes Gottes an sich getragen" — so will er gewiß, nach seiner so oft in einander schlingenden Sprechweise, schon irgendwie mit ausdrücken den wirklichen, wesentlichen Heidenzustand, und eben dieser ist nichts Anderes als ἐν σαρκί. War ihnen denn die Vorhaut ihres Fleisches nicht wirklich angeboren, und nimmt nicht der Ap. diesen Ausdruck (Fleisch nun im Sinne des natürlichen Verderbens) Kol. 2, 13. auch sehr deutlich im ganzen Ernste? Das ist also wieder die Wahrheit an jenem aufgegriffenen origine carnali, denn der Ap. redet zugleich selber typisch vom Typus. Der Grundgedanke für V. 11. ist kein andrer, als daß der typische, durch Zeichen und Namen erscheinende Gegensatz für die Heiden eine Wirklichkeit und Wahrheit einschloß, für die Juden dagegen der Vorzug (nehmlich dieser zuerst jetzt genannte) freilich auch nur Vorbild und sogar mit falschem Stolz angewandter Name war. Also die Heiden waren sowohl im leiblichen Vorbild als im damit wirklich angezeigten natürlichen Zustande die unreinen, ungeheiligten Heiden, d. h. eben zwiefach ἐν σαρκί — auch wirklich im Fleische. Wie sich das zu dem entgegenstehenden ἐν σαρκί bei den Juden verhält, grade dadurch sich rechtfertigt, werden wir zeigen. Indeß wiederum nicht so scharf ausschließlich als erster Sinn ist's zu nehmen: in eurem fleischlichen Zustand und

1) Die Hirschb. B. greift noch stärker vor: „an eurem Fleische durch die Vorhaut den Beweis hattet, daß ihr Heiden wäret."

Leben, daß ihr darum sogar von den auch sündigen Juden verachtet wurdet (wie Harl. von Ambros. Anselm. u. s. w. S. 198. citirt) — denn das λέγεσθαι ἀκροβ. wird nicht als ein Unrecht aus dem ἐν σαρκὶ der Heiden hergeleitet, sondern umgekehrt ihr ἐν σαρκί zugleich im Sinne der Wahrheit folgt aus dem dies anzeigenden Mangel des Bundeszeichens.

Daß bei den Juden aber die Sache sich nicht auch so verhielt, daß mit ihrer „Beschneidung" anderseits nicht auch schon der darin abgebildete Vorzug wirklich vorhanden war — eben das wird sogleich weiter hervorgehoben durch λεγόμενοι und λεγομένης, womit der Ap. zunächst an den Namen τὰ ἔθνη und an den ersten Sinn von σάρξ (vorbildlich, im Aeußern, Leiblichen dargestellt) anknüpft. Bei ἀκροβυστία und περιτομή ist der im N. T. hervortretende Sprachgebrauch des Abstr. pro Concr., also für die Unbeschnittenen oder Beschnittenen selbst bekannt, während im A. T. nur עָרֵל und מוּל oder נִמּוֹל, ἀκρόβυστος, ἀπερίτμητος vorkommt. Bei den Juden war nun die περιτομή, von welcher sie selbst so genannt wurden, auch nur eine vorbildlich äußerliche, leibliche: das macht der Ap. allerdings mit zwiefachem Ausdrucke stark bemerklich noch außer dem dadurch erklärten λεγομένη — denn er sagt hier gleichsam häufend: ἐν σαρκὶ χειροποιήτου. Indem er dies Letztere, das χειροποίητος (wie B.-Crus. richtig bemerkt) insofern ungenau konstruirt, als für den Zusammenhang damit offenbar περιτομή wieder anders genommen wird, als bei dem Namen für das Volk — so sehe und lerne man doch daraus, wie hier überhaupt der Ap. diese vollsinnigen, mehrfach bezogenen Worte auch mit Absicht so mehrsinnig wendet und setzt. Folglich wird schon jedenfalls jetzt ἐν σαρκί nicht etwa nur ganz mit χειροπ. zusammenzunehmen und mit Flatt zu übersetzen sein: am Körper nehmlich. Denn daß Vorhaut oder Beschneidung am Leibe war, versteht sich so von selbst, daß dies allein ein sehr müßiger Beisatz wäre, auch diese Erklärung noch eben so schulmeisterlich, als jene bloße Notiz, daß die Heiden Vorhaut genannt würden. Vielmehr wieder wie vorhin: am Fleische, d. h. bloß vorbildlich-leiblich. (Das vergaßen eben die Juden und setzten es nicht dazu! Bengel: nam Judaei gentes simpliciter dicebant praeputium, non praeputium in carne.) Hierin also liegt ein die Juden beschämender Gegensatz ἐν πνεύματι, wie man einen solchen, die Heiden schon anerkennenden sehr falsch auch für das erste Glied annehmen wollte. Indem nehmlich in der geschlechtlichen Fleischeslust und der dadurch verdorbenen unreinen Zeugung sich die natürliche Sünde des gefallenen Menschen central darstellt und verwirklicht schon vom Falle her (worüber zu 1 Mos. 3, 7. viel zu sagen wäre), das Fleisch des Schamgliedes (daher im A. T.

auch sonderlich בָּשָׂר genannt) alle zuständliche Fleischeslust überhaupt repräsentirt, koncentrirt, fortpflanzt, hatte die von Gott verordnete Beschneidung einen tiefen prophetischen Sinn. Nichts weniger als daß dieser Gebrauch nur von den Heiden, etwa von den egyptischen Priestern entlehnt wäre, sondern auch hier ging eine Ahnung des rechten Typus, ein Rest wahrer symbolischer Erkenntniß und Praxis im Heidenthume voran und nebenher, der Bund Gottes aber hebt das unmittelbar offenbarend wieder hervor. Das Abthun der unreinen Natur, die Heiligung und Reinigung vom angebornen Verderben ist als Bedingung und Ziel göttlicher Wahl in der Beschneidung vorgebildet [1]). Hiernach reden schon Moses und die Propheten sehr deutlich von der zukünftigen rechten, den Typus wahr machenden Beschneidung: 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. (6, 10.) Hes. 44, 7. 9. siehe besonders die merkwürdige Stelle Jer. 9, 24. 25. (im Grundtext) wo מוּל בְּעָרְלָה gewiß heißt: Beschnittene, die doch Vorhaut haben [2]). In demselben Sinne, ganz nach dem A. T. (obwohl B.-Crus. mit einem „wohl nicht" widersprechen will) redet P. anderwärts von der innerlichen, wahren Beschneidung: Röm. 2, 28. 29. Phil. 3, 3. und besonders Kol. 2, 11—13. (der eigentlichen Parallele für unsre Stelle) von der περιτ. ἀχειροποιήτῳ, welche allein die ἀκροβ. τῆς σαρκός wegnimmt. Was folgt also daraus? Waren die Juden bloß ἐν σαρκί d. h. nach dem ersten Sinn äußerlich, leiblich beschnitten, so hatten sie auch noch, so gut wie die Heiden, ihre eigentliche, vom Zeichen gemeinte Natur-Vorhaut, d. h. sie waren eben so wohl ἐν σαρκί nach dem zweiten Sinne, noch im Fleischeszustand. Wir sind klar überzeugt, daß der Ap. auf diese Weise mit sinnigem Wortspiel (andeutend schon von der Bedeutung des Typus redend) diese zwei Bedeutungen von σάρξ hier in einander schlingt, wie wir sie deutsch ausdrücken könnten: am Fleisch und im Fleisch. Denn erstlich leuchtet einem Kenner seiner sinnigen Redeweise fast ein, daß er mit dem offenbar gleichen ἐν σαρκί für beide Theile die dem λεγόμενον entgegenstehende wesentliche Gleichheit

---

1) Viel zu allgemein sagt wieder neuerlichst Kahnis: „vom Menschen ein Ausdruck der Hingabe seines Lebens an Gott." Dagegen Baumgarten (im Komm. zum A. T.) das Rechte trifft, nur zu wenig entwickelt.

2) Wie Coccej. u. Michaelis verstehen, denn Kimchi's Auflösung ist zu hart, auch heißt ב niemals cum, עָרְלָה für עֲרֵלִים kommt noch nirgends im A. T. vor. Alle Beschnittene, die dennoch in der Vorhaut sind! Nur Israels wegen, dem das gilt, stehen dann auch Heiden dabei, voran die (auch zum Theil) beschnittenen Egypter, zuletzt sehr ironisch die קְצוּצֵי פֵאָה — deren Bartstutzen hier spöttisch dem bloß äußerlichen Beschneiden verglichen wird.

meinen wird [1]) — sodann bestätigt sich dies durch die Bemerkung, daß er doch offenbar auf σάρξ V. 3. Bezug nimmt, so wie hernach V. 18. ἐν ἑνὶ πνεύματι den Gegensatz bringt, nachdem diese Umschaffung von σάρξ zu πνεῦμα erworben und vermittelt worden ἐν τῇ σαρκί Christi, V. 15. (Wovon dann auch das Nähere!) Harl. urgirt als einzige Möglichkeit für unser doppeltes, gleiches ἐν σαρκί den sensus simplex: am Fleische — nur darum, weil er die biblische Weise, in solchen Vollwörtern auch das Mehrfache zusammenzufassen, verkennt.

Entsteht endlich noch die Frage, ob der Ap. hier die Beschneidung als nicht wirklichen, innern Unterschied enthaltend herabsetzen wolle, so haben wir uns wieder vor Einseitigkeit zu hüten und keine andre Antwort zu geben als: Ja und Nein, je nachdem sich's wendet. Denn der Ap. faßt in seiner kurzen, vielsagenden Sprache, die nun einmal ganz anders ist als unser breites Auseinanderlegen der Gedanken, Beides zusammen: er betrachtet und bezeichnet sowohl den Vorzug der Juden (wie ja sogleich V. 12. lehrt) als auch seine Nichtigkeit, sowohl das Recht des von Gott geordneten Vorbildes als auch seine bloße Vorbildlichkeit; er straft und beschämt also zugleich den unberechtigten Hochmuth der fleischlichen Juden, indem er die (vorläufige, alttestamentliche) Wahrheit ihres der Schrift entnommenen Sprachgebrauches, von den Heiden zu reden, anerkennt. Kann man freilich nach einer Seite hin mit B.-Crus. das λεγόμενον fassen: „dafür geltend, wenngleich nicht mit Recht" — so schaltet anderseits auch Richter's Bibel für die göttliche Stiftung des Unterschiedes ganz wahr ein: „verächtlich, aber mit Recht." Die göttliche Institution kann der Ap. als solche unmöglich herabsetzen wollen, sagen wir mit Olsh. und finden doch mit demselben die unverkennbar tadelnde Färbung im ὑπὸ τῆς λεγομένης κτλ. Nicht ganz getroffen ist des Ap. Meinung, wenn man (wie Chrys. u. Calv. s. bei Harl.) dies hinzugefügte ὑπό nur als eine begütigende Milderung des Vorwurfs für die Heiden ansieht; denn daß die Heiden, schon als solche auch äußerlich gezeichnet, in der „Vorhaut ihres Fleisches" waren, verliert nichts von seiner scharfen Wahrheit dadurch, daß die Juden, ihre ferneren, eigentlichen Vorzüge (wie sie V. 12. folgen) mißkennend und nicht gebrauchend, ihrerseits dünkelhaft nur bei'm Ruhme der auch ihre „Vorhaut" nur anzeigenden, nicht wegnehmenden Beschneidung stehen blieben. Wiederum nicht etwa nur dieser „Dünkel der Juden" pflegte die Heiden als

1) Wenn die Peschito zuerst das zuständliche ܕܩܪܝܢ (vgl. V. 12. ܕܠܐ ܡܫܝܚܐ und ܕܠܐ ܐܠܗܐ) setzt, hernach aber mit ܕܡܬܩܪܝܐ wechselt, so ist das Erste richtig, die Ungleichheit aber falsch.

עֲרֵלִים zu bezeichnen, wie Rück. seltsam sagt als ob er kein A. T. gelesen hätte, am allerwenigsten hat den Ap. „zu dieser Auslassung entweder nur sein Unwille gegen den jüdischen Dünkel hingerissen, oder — das Bestreben, die Spaltung, welche Christus aufgehoben, als eine nicht sowohl von Gott als von Menschen angerichtete zu bezeichnen, angetrieben!" O nein, wir werden V. 14. 15. die wirklich von Gott aufgerichtete, daher auch nur von Gott in Christo wieder abzubrechende Zwischenwand besser kennen lernen. Daß also der Ap. so gar „wenig Gewicht auf die Beschneidung lege," dürfen wir nicht einmal schlechthin mit Matth. sagen, denn sonst würde er nicht seine sehr ernst gemeinte Schilderung damit anheben. Besser schon B.-Crusius: „den demüthigenden Bezeichnungen des heidnischen Zustandes wird (wie V. 3.) sogleich eine Beschränkung beigegeben, welche den judenchristlichen Uebermuth niederschlagen soll." Diese Beschränkung liegt aber weniger in dem *λεγόμενοι ἀκροβυστία* (welches zu Rechte bestand) als in dem ironisch gefärbten *ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς*, wie das beigefügte *ἐν σαρκὶ* und *χειροποιήτου* lehrt. In der That (und das ist die feine, hier entscheidende Gränze!) finden wir sehr merkwürdig im ganzen A. T. nirgends „beschnitten" oder „Beschneidung" als positiven, vom Zeichen hergenommenen Würdenamen Israels, wie hernach der Selbstruhm der Beschneidung im Fleisch aufgebracht hat [1]). Wohl aber gehet der ernste Sprachgebrauch, welcher die Heiden Unbeschnittene heißt [2]), nicht nur seit dem ersten Gesetz Mosis für Israel, 2 Mos. 12, 48. durch das ganze prophetische Wort, sondern selbst noch in's N. T. hinein. Rieger: „Wenn David den Goliath als einen Unbeschnittenen verachtet, so war es nicht Nationalstolz, sondern Glaubensmuth; und wenn der Heiland selbst sagt: es ist nicht fein, der Kinder Brot nehmen und es vor die Hunde werfen — so war auch etwas vom Aufschluß der Haushaltung Gottes darunter." Darum reden ja nicht nur die pharisäischen Christen Apostg. 11, 3. so, sondern Lucas als heiliger Schriftsteller hat schon V. 2. und Kap. 10, 45. den aufgebrachten Ehrentitel „Beschneidung" gebraucht, auch der Ap. selbst redet noch Gal. 2, 7—9. Röm. 15, 8. Kol. 4, 11. Tit. 1, 10. in vollem Ernst ohne Verach-

1) Also *τῆς λεγομένης* etwa fein ironisch: die nur von sich selbst (ohne Vorgang im göttlichen Wort) so genannte Beschneidung, von welcher dann verächtlich Vorhaut genannt zu werden freilich zugleich ein Unrecht wird. Charakteristisch ist das Fündlein, welches 5 Mos. 30, 12. מי יעלה לנו השמימה in den Anfangsbuchstaben מילה (die Beschneidung!) wie in den Endbuchstaben יהוה zur Antwort fand.

2) Obgleich er auch 1 Mos. 34, 14. mit zweideutigem Dünkel vorgreifend schon anfängt (also dieser primus locus eine typische Prophetie für den fleischlichen Eifer und Uebermuth), und ein Saul 1 Sam. 18, 25. (unheilig Davids Eifer Kap. 17, 26. ironisirend) sehr fleischlich derb die „Vorhäute" der Feinde verlangt!

tung nicht anders, obgleich bereits die neue Regel Gal. 5, 6. 6, 15. 1 Kor. 7, 19. galt. Wir werden also die Gränze des rechten Verständnisses, wobei der Beschneidung nicht alles Recht des Vorzuges abgesprochen werden darf, darin bezeichnen, daß wir nicht übersetzen dürfen „sogenannte Vorhaut oder Beschneidung" in Einem Wort, sondern nur „so genannte" als in zwei Worten. Das also Nennen gilt sogar noch in die Zeit des N. T. hinein, so lange noch Israel abgesondert dasteht, und insofern ist die Variante *dicebamini* in der Vulg. nicht richtiger Ausdruck des Textes; doch so viel ist wahr daran, daß der Ap. hier vornehmlich, weil doch auch zum λεγόμενοι das ποτέ gehört, diesen Sprachgebrauch des A. T. als in Christo wesentlich abgethan bezeichnen will. Bengel: Dicti et dicta indicat, haec vocabula jam esse antiquata, sublato discrimine.

Sehen wir weiter zu V. 12., was ja mit gleichem ὅτι ἦτε parallel fortgehet, so wird nach dem Gesagten klar sein die Falschheit jener von Flatt vertretenen Fassung: daß nun erst als im Ernste gemeint (während das Benennen V. 11. noch falsch und jüdischer Dünkel gewesen sei) die Beschreibung des heidnischen Zustandes folge. Auch nicht einmal so dürfen wir den Ap. verstehen, wie v. Gerl. ausdrückt: „er schicke noch voran, daß er sich nicht etwa im Sinne der fleischlichen hoffärtigen Juden überheben wolle über sie" (als ob das die einzige Meinung von V. 11. wäre!) — „nicht das wolle er ihnen vorhalten, daß ihnen das äußerliche Bundeszeichen der Beschn. damals gefehlt habe, aber wohl, daß sie außerhalb des großen Gnadenbundes mit Gott gestanden hätten." Denn zwischen Zeichen und Sache war vor Gott kein solcher Unterschied und Gegensatz. Vielmehr, nachdem er V. 11. Namen und Zeichen, als von Außen her anfangend, vorgeführt hat, gehet er nun tiefer in die eben damit genannte, bezeichnete, darin enthaltene Sache selbst, das dem λέγεσθαι wirklich entsprechende εἶναι. Beides mithin in Gegensatz und Parallele zugleich. (Wobei dann immerhin aus V. 11. noch der Gedanke in V. 12. hinüberspielen mag, daß auch die fleischlichen Juden trotz ihrer Bundes- und Verheißungs-Vorzüge φύσει nicht besser waren.) So nur wird richtig verstanden oder gedeutet Rückert's Ausdruck: „es folgt die Darstellung der wahren Nachtheile, worin die Heiden sich befunden hatten." Am richtigsten jedoch hat es Passav. getroffen: „an welch ein Elend des sündlichen Fleisches (d. h. eben ἐν σαρκί), an welch einen verdammlichen und unseligen Stand, von außen, von innen, sie der Name und das Zeichen erinnern sollten."

Ob man vor τῷ καιρῷ ἐκείνῳ das ἐν streiche oder behalte, ist für den Gedanken diesmal ziemlich einerlei: die Formel verstärkt nun jeden-

falls das ποτέ, weil ja V. 10. schon der jetzige Zustand gepriesen worden — was einen Kontrast bildet mit dem fast präsentischen, vergegenwärtigenden ὄντας am Anfang V. 1. 5. Sehr genau aber ist χωρὶς Χριστοῦ zu verstehen, auf dessen rechte Deutung fast Alles ankommt für das Ganze. Diesmal steht nicht Ἰησοῦ dabei, wie V. 6. 7. 10. und bald wieder V. 13. Namentlich der Gegensatz mit V. 13. zeigt uns den richtigen Sinn, wonach gewiß Χριστός hier wieder wie Kap. 1, 12. den zukünftigen, gehofften, in Jesu noch nicht erschienenen Christus meint; denn der erschienene war als der Sterbende und der Kommende (V. 17.) sogleich für Heiden und Juden zusammen, dagegen waren (wie wir Kap. 1, 12. ausgelegt) allerdings die Juden schon vorher wirklich ἐν τῷ Χριστῷ. So macht also auch hier dies χωρὶς einen halben Gegensatz mit dem ἐν V. 13. hernach. Nicht bloß als verheißenen, auch nicht bloß als „Idee," wie Olsh. ungeschickt zuerst sagt, bezeichnet P. Christum, als in welchem oder mit welchem verbunden Israel schon im A. T. gewesen sei, sondern, wie sich Olsh. dann selbst berichtigt, als „ewiges Wort des Vaters, vermittelst einer ἐπιδημία νοητή schon im Volk Isr. wohnend," oder „die Immanenz Christi nach seiner Gottheit in Isr." Genauer sogar nach seiner die Menschwerdung vorbereitenden, ihr bereits analogen Eigenschaft und Wirksamkeit als מַלְאַךְ יְהוָה und Engel des Bundes, wie selbst Rück. wenigstens als Pauli Sinn anerkennt und 1 Kor. 10, 4. citirt. Ja wohl, Christus ist der Jehovah des Alten Bundes, der Mittler aller Offenbarungen und Gnaden von Anfang an. Vergebens widerspricht dieser tiefen, Alles durchziehenden Schriftwahrheit B.-Crus. und will bloß deuten: ohne Kenntniß von dem (verheißenen) Messias und ohne Ansprüche an ihn. Auch Harl., der den Ap. so gern erst unbestimmte Worte sagen läßt, um sie hernach zu erklären, sollte nicht ängstlich darauf bestehen, daß diese Deutung erst im Folgenden gegeben werde; denn Beng. hat sein id *probat* commate sequenti gewiß nur so gemeint, daß doch der nachzuweisende Gedanke wirklich schon im zusammenfassenden Ausdruck voran gedacht sein muß. Ganz richtig ist es, das Elend und die Entfremdung der Heiden darin zusammenzufassen, daß sie außer und ohne Christus waren, d. h. ohne Offenbarung und Vermittlung zwischen sich und Gott, ohne irgend eins aller der Gnadengüter, Veranstaltungen, Einrichtungen, deren Kern und Mittelpunkt eben Christus war und allein sein konnte. Kein Jude auch nur nach dem Fleisch war so ganz χωρὶς Χριστοῦ, kein getaufter Christ heutigen Tages ist es, obgleich im engeren Sinne nur den auf die Erlösung hoffenden Israeliten, den an sie gläubigen Christen die ganze Realität dieses ἐν Χριστῷ zukommt.

Aber wie haben wir nun die folgenden Ausdrücke und Bestimmungen

zu disponiren? Ohne Zusammenhang und Gedankenfortschritt nur so neben einander (wie nicht wenig Exegeten sich mit dergleichen leider begnügen) wird ja wahrlich der Ap. nicht die den Heiden mangelnden Vorzüge Israels aufzählen! Er thut dies hier so wenig als in der lehrreichen, jedenfalls zu vergleichenden Parallele Röm. 9, 4., obgleich man sich nicht muß irre führen lassen, als ob deßhalb in beiden Stellen ganz einerlei Kombination herauszubringen wäre. Das Gleiche beider Stellen ist nicht nur der Ehrenname Ἰσραήλ oder Ἰσραηλῖται, sondern auch, was eng dazu gehört, beidemal Χριστός die zusammenfassende Summa, dort nehmlich in V. 5. nachfolgend wie hier vorangehend. Ἐν Χριστῷ für Israel (also für die Heiden ein χωρίς) — das ist und bleibt der außerhalb jeder sonstigen Reihe liegende, nicht bloß als Einzelglied in ihr mitzählende Anfang und Schluß, Grund und Zielpunkt des Ganzen. Uebrigens hat die Trilogie Röm. 9, 4. (was hier nicht speciell entwickelt und begründet werden kann) einen mehr geschichtlichen Zusammenhang. Im ersten Gliede wird dort sogleich die Erlösung und eigentliche Berufung des Volkes aus Egypten vorgeführt: υἱοθεσία mit Bezug auf 2 Mos. 4, 22. vgl. Hos. 11, 1. Ps. 80, 16. 5 Mos. 14, 1. 32, 5. 6. — die Folge davon ἡ δόξα, כָּבוֹד, das Wohnen Gottes bei seinem Volke, durch die Schechina über der Bundeslade dargestellt. Dann wird von hier aus im zweiten Gliede begründend rückwärts, im dritten entwickelnd vorwärts geschritten. Also die διαθῆκαι nicht sowohl schon der 2 Mos. 19. geschlossene Bund, als vielmehr die verheißenden Bündnisse mit den Vätern (die Grundlage der Wahl und Erlösung) — wozu dann erst als korrelate Folge der Gesetzesbund oder die νομοθεσία gehört. Endlich im dritten Gliede (zum Kommen Christi V. 5. hinüberleitend) ἐπαγγελίαι im Plural mehr die entwickelten, späteren, prophetischen Verheißungen (im engern Bezuge die λόγια Kap. 3, 2.) und zwar als korrelate Folge des sie schon enthaltenden, wieder zur Gesetzgebung gehörenden Gottesdienstes, λατρεία. Denn der Ap. macht beim dritten Glied oder Paar eine Umstellung und nennt erst das Besitzthum des Volkes, dann die Erweisung Gottes, weil es geschichtlich so erfolgte. Sogleich mit der νομοθεσία, noch im weiteren Sinn zu ihr gehörig wurde die durchgängig prophetische (für das Röm. 12, 1. Genannte vorbildliche) λατρεία aufgerichtet, deren Kommentar dann alle sich daraus entwickelnden Verheißungen bis Maleachi (s. Kap. 1, 11. 3, 1—4. 4, 4. dort) sind[1]. Wir lernen sofort noch aus dieser Vergleichung, daß δια-

1) Vergl. des Verf. Beiträge zur bibl. Theol. (II. Samml. der Andeutungen) S. 319. 320. wo noch ein Mehreres über die sinnvolle Ordnung in Röm. 9, 4. gesagt ist. Doch nehmen wir jetzt den dortigen Irrthum, διαθῆκαι seien nicht die mit den Vä-

θῆκαι hier im Epheserbr. wie dort zu nehmen sein wird, um so gewisser, als hier τῆς ἐπαγγελίας im Sing. dabei steht, also dies hier anders als dort gedeutet werden muß.

Ueberhaupt findet hier eine andre Kombination und Reihefolge Statt, deßhalb nehmlich, weil hier χωρὶς Χριστοῦ, das Zusammenfassende, woraus Alles folgt (Oppos. V. 13.) voran geht. Dies κεφάλαιον voran tritt nun zugleich mit als erstes Glied in die Reihe, so bekommen wir ebenfalls drei Doppelglieder, das dritte freilich in seiner zweiten Hälfte nochmals nachdrücklich mit einer Verstärkung. Außer Christo, folglich außer dem Reich und Recht, der theokratischen Verfassung Israels, das gehört zusammen als das Erste, Allgemeine. (Wofür es ganz passend ist, ohne Komma bei Χριστοῦ mit Lachm. zusammenzuschreiben.) Dann als Zweites die Bündnisse, welche von Anfang die (eine, große) Verheißung enthalten und begründen; also zurückschreitend wie im Römerbr., aber hier wird anstatt der νομοθεσία (die für den Römerbr. wichtig war) die Verheißung (Eph. 1, 3. 13.) hervorgehoben. Als Drittes erscheint hier mit Verlassung des Aeußerlichen die tiefgreifendste, innerste Folgerung: folglich (weil ohne Verheißung) auch ohne Hoffnung — d. h. ohne Gott in der Welt! Mithin gestaltet sich die Trichotomie der Doppelglieder wohl abermals (wie wir gewohnt sind) trinitarisch, aber diesmal sinnreich anknüpfend, weil ja in allem Vorigen von Christo die Rede war, so, daß von Ihm dem Sohn ausgegangen wird, alsbald hierauf die Entbehrung der Verheißung vom Segen oder Geist folgt, endlich die Stellung zu Gott (dem Vater) abschließt [1]).

Diesen vorläufigen Ueberblick haben wir nun im Einzelnen zu begründen und entwickeln. Zuvor jedoch ist wegräumend abzuweisen jene, die angegebne Ordnung zerstörende Konstruktion, welche wie die Vulg. bei διαθηκῶν interpungirt, τῆς ἐπαγγελίας auch formell mit ἐλπίδα verbindet — oder vollends jene noch härtere (Tertull. und Ambrosiast.) welche sogar noch διαθηκῶν zu ἐλπίδα zieht [2]). Nicht nur die ungefügige Voranstellung des Genitivs entscheidet auch gegen die erstere, sondern zu-

---

tern geschlossenen Bündnisse, sondern (Plur. pro Sing.) der sinaitische Bund, berichtigend zurück.

1) Siehe Bengel, welcher eben so sehend ausdrückt: Sunt tria *capita* miseriae: sine, et hospites, et athei: eratis sine Christo, sine Spiritu Sancto, sine Deo, cf. v. 18. et seqq. In Röm. 9. will Beng. ähnlich nach Vater, Sohn und Geist ordnen; dort ziehen wir aber vor, die υἱοθεσία auf den Vater, διαθῆκαι wegen νομοθεσία auf den das Gesetz in die Herzen bringenden Segen des Geistes, die ἐπαγγελίαι im Plur. auf Christum, der ja sofort sich anschließt, zu beziehen.

2) Zu geschweigen der Lesarten, welche διαθ. und ἐπαγγ. umstellen und obendrein ἐπαγγελιῶν verändern, was nur aus Unverständniß des Ganzen kommen konnte.

gleich (wie B.-Cruſ. gut bemerkt) die Weiſe des Ap., ἐλπίς im höheren Sinne für ſich zu ſetzen. Die gewöhnliche Interpunktion und Konſtruktion bietet ſich im Parallelismus der Sätze (ξένοι wie ἀπηλλοτριωμένοι, nochmals dann μὴ ἔχοντες) eben ſo leicht als nothwendig dar. Wenn aber (wie bei Flatt zu leſen) καὶ ξένοι deßhalb noch für ſich zum vorigen Satz (unerträglich tautologiſch nachſchleppend, indem Ausgeſchloſſene von der πολιτεία ja gewiß ξένοι ſind!) genommen werden ſoll, weil man an einem Genitiv zu ξένοι Anſtoß nimmt: ſo hat auch Flatt ſchon theils auf die οἰκείους τῆς πίστεως Gal. 6, 10. als Parallele verwieſen, theils Beiſpiele für ξένος und ξένως ἔχω cum Genit. beigebracht.

Πολιτεία, von der Vulg. hier gewiß falſch conversatio (al. conversio) im Sinne von vivendi ratio überſetzt, obgleich auch der Syr. beiſtimmt[1]), iſt offenbar, wie Erasm. im allgemeinſten Ausdruck verbeſſerte, respublica — genauer die Reichseinrichtung oder Verfaſſung, die theokratiſche nehmlich, welche eben Iſraels in die Augen fallendſte, umfaſſendſte Auszeichnung war. Man ſehe die drei Stufen τόπος, πόλις und πολιτεία 2 Macc. 8, 17. vgl. den Plur. (Reichsordnungen) Kap. 4, 11. Daß ἀλλότριος und ἀπαλλοτριοῦν, welches an ſich die Entfremdung im Gegenſatze zu Heimath und Bürgerrecht anzeigt, auch grade ſo noch ſonſt vorkomme, hat man zum Ueberfluß nachgewieſen. Daß, wer vom Reiche geſchieden, entfremdet, ausgeſchloſſen iſt, auch darum kein Recht in ihm hat, liegt in dieſem Begriff, keinesweges in πολιτεία, welches „Bürgerrecht" zu überſetzen wäre; darin ſind wir mit Harl. einig, weil der Name des ganzen Volkes im Gen. dann unpaſſend iſt. Iſrael als Ehren- und Würdenname (hier nicht die Juden!) entſpricht ganz der ihm eigenthümlichen, dieſer Würde zugehörigen theokratiſchen Verfaſſung und Reichsordnung, welche ſomit daſſelbe umfaßt, was Röm. 9, 4. υἱοθεσία und δόξα zuſammen anzeigte. Dieſe πολιτεία war das Vorbild oder der Keim der nachherigen ἐκκλησία, in welcher die Heiden συμπολῖται werden, daher ja die ältere Theologie wohl auch von der iſraelitiſchen, altteſtamentlichen ecclesia ſprach. Wir haben, obwohl vielleicht „Verfaſſung" noch entſprechender wäre, doch in unſrer Ueberſetzung Reich vorgezogen wegen des Zuſammenhanges mit Chriſto, der ſo beſſer einleuchtet. Denn dieſer Zuſammenhang findet, wie vorhin geſehen, offenbar Statt: Chriſtus iſt der Herrſcher und König Iſraels, Iſrael das Volk Chriſti (des Geſalbten Gottes in der typiſch vollendeten Aufrichtung des Reichs). Auch Bengel: tota respublica Israelis spectabat Christum — was noch nicht

1) Schon durch συμπολῖται V. 19. iſt dies abgewieſen, wie Harl. bemerkt; es paßt aber auch ſonſt nicht in den Zuſammenhang, der von Gütern und Vorzügen Iſraels redet.

genau genug lautet. Daß von dieser in Christo sich koncentrirenden theokr. Reichsverfassung die Rede ist, und nicht etwa von den Vorzügen ihrer bürgerlichen Einrichtung und Gesetzgebung, ihres Staates, das hat Harl. gegen die dahin sich verirrenden Ausl. hinreichend lächerlich gemacht, und es ist freilich wahr, daß in diesem Sinn es einem Römer u. s. w. nur lächerlich sein konnte, ihm die Entbehrung des jüdischen Bürgerrechts als einen Nachtheil zu zeigen — übrigens die normale Vortrefflichkeit und Vorbildlichkeit der νομοθεσία Gottes auch hiefür zugestanden, weil ja das Bürgerliche theokratisch zu fassen und ordnen die der heidnischen Theorie und Praxis mangelnde Vortrefflichkeit ist. Aber das ist eben die Erhabenheit und Klarheit des apostolischen Blickes, von dem wir unsern Geschichts- und Staatsmännern jetzt nur ein wenig Licht wünschen möchten, daß er den Heiden mit vollstem Rechte sagen kann: Trotz eurer ausgebildeten, so viel vorzüglicher scheinenden Staaten, auf die ihr euch so viel einbildet, waret ihr elend und entfremdet in Bezug auf den Gottesstaat, der allein bei Israel war! So kehrt er das Verhältniß um, indem freilich sonst die πολιτεία τῶν Ἰουδαίων (weil nicht als τοῦ Ἰσραήλ erkannt) von den stolzen Heiden sehr verächtlich angesehen wurde, und er weiß, daß nun die Christen gewordenen Heiden ihm Recht geben müssen.

Ueber ἀπηλλοτρ. (welches hier ungefähr dasselbe ausdrückt, was wir Neh. 2, 20. als Abweisung lesen) war schon wegen des Sprachgebrauches die Rede. Wir meinen aber nicht, daß die Participform des verstärkten Verbum auch hier bloß das Adjektiv (Syr. ܢܘܟܪܝܐ) ausdrücken könne; wir finden es keinesweges mit Harl. „aus den Verhältnissen klar, daß um eine spätere Entfremdung im Gegensatz zu einem früheren Bürgerthum, wovon bei den Heiden nicht die Rede sein konnte, es sich hier nicht handle." Sondern, obwohl freilich für Israels Theokratie nach der historischen Erscheinung dies wahr ist, wir meinen doch, der Ap. fasse die Verhältnisse der Sache zugleich tiefer: Israels Verfassung ist die Gottes- und Christusgemeinschaft dieses Volkes, von dieser Gemeinschaft aber sind wirklich die Heiden in einer früheren Entfremdung erst abgefallen, dies also mit anzudeuten, stellt der Ap. den auffallenden Ausdruck grade so, gibt nun damit (ähnlich wie mit ἐν σαρκί vorher) auch den Grund und die Wahrheit ihres Ausschlusses an. Zu dieser Annahme bewegen uns die Parallelen Kol. 1, 21. und besonders Eph. 4, 18. zu welcher letztern Stelle Beng. sagt: Participia praesupponunt, gentes ante defectionem suam a fide patrum, imo potius ante lapsum Adami fuisse participes lucis et vitae. Gewiß etwas ähnlich wenigstens Zurückweisendes liegt hier in dem ἀπό und ἠλλοτριωμένοι zusammen: war doch vor Abraham noch kein Unterschied zurückgesetzter Völker, ja bis auf Moses noch manches

gleich (wie B.-Crus. gut bemerkt) die Weise des Ap., ἐλπίς im höheren Sinne für sich zu setzen. Die gewöhnliche Interpunktion und Konstruktion bietet sich im Parallelismus der Sätze (ξένοι wie ἀπηλλοτριωμένοι, nochmals dann μὴ ἔχοντες) eben so leicht als nothwendig dar. Wenn aber (wie bei Flatt zu lesen) καὶ ξένοι deßhalb noch für sich zum vorigen Satz (unerträglich tautologisch nachschleppend, indem Ausgeschlossene von der πολιτεία ja gewiß ξένοι sind!) genommen werden soll, weil man an einem Genitiv zu ξένοι Anstoß nimmt: so hat auch Flatt schon theils auf die οἰκείους τῆς πίστεως Gal. 6, 10. als Parallele verwiesen, theils Beispiele für ξένος und ξένως ἔχω cum Genit. beigebracht.

Πολιτεία, von der Vulg. hier gewiß falsch conversatio (al. conversio) im Sinne von vivendi ratio übersetzt, obgleich auch der Syr. beistimmt[1]), ist offenbar, wie Erasm. im allgemeinsten Ausdruck verbesserte, respublica — genauer die Reichseinrichtung oder Verfassung, die theokratische nehmlich, welche eben Israels in die Augen fallendste, umfassendste Auszeichnung war. Man sehe die drei Stufen τόπος, πόλις und πολιτεία 2 Macc. 8, 17. vgl. den Plur. (Reichsordnungen) Kap. 4, 11. Daß ἀλλότριος und ἀπαλλοτριοῦν, welches an sich die Entfremdung im Gegensatze zu Heimath und Bürgerrecht anzeigt, auch grade so noch sonst vorkomme, hat man zum Ueberfluß nachgewiesen. Daß, wer vom Reiche geschieden, entfremdet, ausgeschlossen ist, auch darum kein Recht in ihm hat, liegt in diesem Begriff, keineswegs in πολιτεία, welches „Bürgerrecht" zu übersetzen wäre; darin sind wir mit Harl. einig, weil der Name des ganzen Volkes im Gen. dann unpassend ist. Israel als Ehren- und Würdenname (hier nicht die Juden!) entspricht ganz der ihm eigenthümlichen, dieser Würde zugehörigen theokratischen Verfassung und Reichsordnung, welche somit dasselbe umfaßt, was Röm. 9, 4. υἱοθεσία und δόξα zusammen anzeigte. Diese πολιτεία war das Vorbild oder der Keim der nachherigen ἐκκλησία, in welcher die Heiden συμπολῖται werden, daher ja die ältere Theologie wohl auch von der israelitischen, alttestamentlichen ecclesia sprach. Wir haben, obwohl vielleicht „Verfassung" noch entsprechender wäre, doch in unsrer Uebersetzung Reich vorgezogen wegen des Zusammenhanges mit Christo, der so besser einleuchtet. Denn dieser Zusammenhang findet, wie vorhin gesehen, offenbar Statt: Christus ist der Herrscher und König Israels, Israel das Volk Christi (des Gesalbten Gottes in der typisch vollendeten Aufrichtung des Reichs). Auch Bengel: tota respublica Israelis spectabat Christum — was noch nicht

1) Schon durch συμπολῖται V. 19. ist dies abgewiesen, wie Harl. bemerkt; es paßt aber auch sonst nicht in den Zusammenhang, der von Gütern und Vorzügen Israels redet.

genau genug lautet. Daß von dieser in Christo sich koncentrirenden theokr. Reichsverfassung die Rede ist, und nicht etwa von den Vorzügen ihrer bürgerlichen Einrichtung und Gesetzgebung, ihres Staates, das hat Harl. gegen die dahin sich verirrenden Ausl. hinreichend lächerlich gemacht, und es ist freilich wahr, daß in diesem Sinn es einem Römer u. s. w. nur lächerlich sein konnte, ihm die Entbehrung des jüdischen Bürgerrechts als einen Nachtheil zu zeigen — übrigens die normale Vortrefflichkeit und Vorbildlichkeit der νομοθεσία Gottes auch hiefür zugestanden, weil ja das Bürgerliche theokratisch zu fassen und ordnen die der heidnischen Theorie und Praxis mangelnde Vortrefflichkeit ist. Aber das ist eben die Erhabenheit und Klarheit des apostolischen Blickes, von dem wir unsern Geschichts- und Staatsmännern jetzt nur ein wenig Licht wünschen möchten, daß er den Heiden mit vollstem Rechte sagen kann: Trotz eurer ausgebildeten, so viel vorzüglicher scheinenden Staaten, auf die ihr euch so viel einbildet, waret ihr elend und entfremdet in Bezug auf den Gottesstaat, der allein bei Israel war! So kehrt er das Verhältniß um, indem freilich sonst die πολιτεία τῶν Ἰουδαίων (weil nicht als τοῦ Ἰσραήλ erkannt) von den stolzen Heiden sehr verächtlich angesehen wurde, und er weiß, daß nun die Christen gewordenen Heiden ihm Recht geben müssen.

Ueber ἀπηλλοτρ. (welches hier ungefähr dasselbe ausdrückt, was wir Neh. 2, 20. als Abweisung lesen) war schon wegen des Sprachgebrauches die Rede. Wir meinen aber nicht, daß die Participform des verstärkten Verbum auch hier bloß das Adjektiv (Syr. ܢܘܟܪܝܐ) ausdrücken könne; wir finden es keinesweges mit Harl. „aus den Verhältnissen klar, daß um eine spätere Entfremdung im Gegensatz zu einem früheren Bürgerthum, wovon bei den Heiden nicht die Rede sein konnte, es sich hier nicht handle." Sondern, obwohl freilich für Israels Theokratie nach der historischen Erscheinung dies wahr ist, wir meinen doch, der Ap. fasse die Verhältnisse der Sache zugleich tiefer: Israels Verfassung ist die Gottes- und Christusgemeinschaft dieses Volkes, von dieser Gemeinschaft aber sind wirklich die Heiden in einer früheren Entfremdung erst abgefallen, dies also mit anzudeuten, stellt der Ap. den auffallenden Ausdruck grade so, gibt nun damit (ähnlich wie mit ἐν σαρκί vorher) auch den Grund und die Wahrheit ihres Ausschlusses an. Zu dieser Annahme bewegen uns die Parallelen Kol. 1, 21. und besonders Eph. 4, 18. zu welcher letztern Stelle Beng. sagt: Participia praesupponunt, gentes ante defectionem suam a fide patrum, imo potius ante lapsum Adami fuisse participes lucis et vitae. Gewiß etwas ähnlich wenigstens Zurückweisendes liegt hier in dem ἀπό und ἠλλοτριωμένοι zusammen: war doch vor Abraham noch kein Unterschied zurückgesetzter Völker, ja bis auf Moses noch manches

Offenbaren und Führen Gottes auch außer Abrahams Geschlecht; die Heiden haben sich aber für den letzten, völligen Ausschluß durch fortgehenden Abfall schuldig gemacht. Diesmal hat Rück. es besser als Harl. getroffen, wenn er für das Wort ἀπαλλοτριοῦν verlangt, daß genau genommen vorher eine Verbindung Statt gefunden haben müsse, dies auch rechtfertigt als des Ap. Meinung, indem er die Theokratie nicht als die geschichtlich erscheinende nur denke, sondern ideal oder abstrakt, als die göttliche Regierung, welcher einst noch die gesammte Menschheit angehört hatte. Diese Deutung ist keinesweges „verwegen," vielmehr eben so nothwendig im Wort als wahr in der Sache. Anders rettet Olsh. vermeintlich die Sprachform, indem er sie von der ausdrücklichen Ausschließung der Heiden durch Gottes That und Willen versteht (also etwa: für fremd erklärt, zu Fremden gemacht); aber auch dann kommen wir doch auf eine Vorzeit, wo es anders war, zurück.

Im Fache der Staatenbildung und Reichseinrichtungen schienen wohl die Heiden und dünkten sich den Vorzug zu haben, aber auch das platonische, schon die Wirklichkeiten sehr beschämende Ideal reicht lange nicht an Israels Theokratie, deren Verfassung bis in's Einzelste zu studiren jetzt erst wieder für christliche Staaten lehrreich wird. So hatten die Heiden auch Bündnisse oder Bundstiftungen genug, aber keine Spur darin von Dem, womit Israels Geschichte schon in der Wurzel des Stammes, von den Vätern her beginnt, von einem Bunde des allmächtigen, allerhöchsten Gottes mit den Menschen! — Die oft (früher auch von mir) nachgeschriebene Annahme, daß in διαθῆκαι der Plur. für den Sing. stehe (wie freilich auch der Syr. ausdrückt), mangelt aller Begründung, wie Harl. gegen Elsner's und Wolf's unpassende Beispiele zeigt; es gilt hier den biblischen Sprachgebrauch, der sich als aus der Sache folgend einfach nachweisen läßt. Auch hier die zwei Testamente (wie wir jetzt sprechen), das Alte und Neue, oder doch analog den gesetzlichen und den verheißenden Bund zu verstehen (vgl. Gal. 4, 24.) — wird grade durch den Beisatz τῆς ἐπαγγελίας unmöglich gemacht, sonstiger Gegengründe wider diesen, vor Gal. 4. noch gar nicht vorhandenen Sprachgebrauch zu geschweigen[1]). Also nicht der Plural, wie B.-Cruf. will: „mit Bezug auf den zweifachen Bund durch Abraham und Moses;" denn der letztere war kein Verheißungsbund, es wird auch später bei Gnadenerweisungen Gottes niemals auf den Bund durch Moses, immer auf den Bund mit den Vätern,

1) Zwar will bei Röm. 9. selbst Beng. dies mit dazu nehmen: quia erant duae dispositiones, altera promittens, altera promissa. Doch wir suchen vergebens nach einem schon auf dem Standpunkte des A. T. so zusammennehmenden Ausdruck.

dessen der Herr nun erfüllend gedenke, zurückgegangen, bis Luc. 1, 55. 72. 73. Apostg. 3, 25. (Woran sich dann wieder unmittelbar die ἐπαγγελίαι der Propheten schließen.) Auch Röm. 9, 4. steht διαθῆκαι nicht anders, desgleichen in den deutlich entscheidenden Stellen (welche sehr seltsam für jenen Plur. anstatt Sing., auch von B.-Crus. wieder für seine Deutung angeführt werden): Weish. 18, 22. Sir. 44, 11. 2 Macc. 8, 15. womit dem Sinne nach der Plur. ἐπαγγελίαι Röm. 15, 8. zu vergleichen. Also die mehrfach wiederholten, verheißenden Bündnisse mit den Vätern Israels, Abraham, Isaak und Jakob sind gemeint — nicht etwa wird auch auf den ersten Bund mit Noah zurückgegangen, denn grade dieser umfaßte noch vor dem ἀπαλλοτριοῦσθαι das ganze Menschengeschlecht. Flatt hat insoweit Recht: „Der Plur. wird gesetzt, weil derselbe Bund, dieselben Verheißungen zu verschiedenen Zeiten wiederholt wurden" — und zwar der bestärkenden Versicherung wegen. Wenn er aber fortfährt, auch den mosaischen Bund als bloße Wiederholung hineinmengend: „der Bund begriff in sich Gebote, aber auch Verheißungen; hier betrachtet ihn P., insofern er Verheißungen enthielt, namentlich die vornehmste, die des Messias" — so ist das falsch. Denn vom erwarteten Christus war schon obenan die Rede, der Sing. ἐπαγγελία hier (anders als Röm. 9.) meint, wie wir gesehen haben, die erste, uralte, dann freilich in der prophetischen Messiasverkündigung entwickelte Verheißung, insofern sie dem zukünftigen Geistessegen (der mit und in dem Messias kommen sollte) entspricht. Es war eigentlich nur Ein Bund, nur Eine große Verheißung: der Segen Abrahams, womit ja der Ap. gleich Kap. 1, 3. angehoben, dann wieder V. 13. so geredet hat, jetzt offenbar darauf sich bezieht. Auch Rieg. fast richtig: „daß Christus und durch ihn der verheißene Geist kommen sollte." Also nicht eigentlich (wie Harl.) „die eine bestimmte Verheißung des kommenden Erretters" — sondern (wie Rück. ganz richtig sagt) die abrahamische, welche P. überall so nennt und hervorhebt, s. Gal. 3. Röm. 4, 13. Hebr. 6, 12. u. s. w. Zwar will Matth. lieber sämmtliche Verheißungen wegen ihres gleichen Inhaltes und inneren Zusammenhanges als Eine bezeichnet (was auch seine Wahrheit behält) verstehen, und protestirt gegen Rück. mit dem Einwande, daß ja grade die abrahamische Verheißung alle Völker angehe, folglich hiebei das ξένοι nicht wahr sei. Aber das thut nichts wider das bestimmt sich erweisende Hervorheben dieser ersten Grundverheißung; denn grade daß Israel allein die auch die Völker angehende Verheißung bewahrte, daß die Heiden, was ihnen verheißen war, doch nicht kannten, bis sie (nach Kap. 1, 13.) mit dem erfüllenden πνεῦμα zugleich erst der ἐπαγγελία kundig und theilhaftig wurden, grade das wird mit ξένοι gar wohl bezeichnet: fremd, unkundig,

abgesondert noch von dem auch sie schon einschließenden Verheißungsbunde, gleichsam Fremdlinge für ihr Eigenthum, ihre Heimath! Das war die natürliche Folge ihres Ausschlusses von der in Abraham anhebenden πολιτεία für die Zeit der Erwartung und Vorbereitung [1]).

Der Besitz einer ἐλπίς folgt sehr natürlich aus dem Wissen der Verheißung, also haben wir auch in diesem Fortschritte die Deutung des ξένοι, s. v. a. unkundig, damit unbekannt. Jene Konstruktion aber, welche deßhalb ἐλπίδα mit ἐπαγγ. zusammenzieht, wiesen wir schon ab, denn im Parallelismus der trinitarischen Trichotomie gehört es zum dritten Gliede, schon zum χωρὶς θεοῦ [2]). Daß nun eine den verheißenen Gottessegen oder Geist, Kraft und Leben von dem lebendigen, mit dem Menschen verbündeten Gott erwartende Hoffnung zuletzt oder vornehmlich auf das ewige Leben gehet (wie es der Herr selbst den Sadducäern Matth. 22, 32. erwies), ist freilich wahr. So nimmt der Ap. sonst gewöhnlich (wie B.=Cruſ. anmerkt) sein ἐλπίς, Kol. 1, 5. 1 Theſſ. 4, 13. 5, 8. vgl. 1 Petr. 1, 3. Allein diese Parallelen sind insofern doch nicht ganz parallel, als sie von der christlichen Hoffnung reden, hier aber die bei Israel vorhandene, den Heiden fehlende Hoffnung in der Zeit des A. T. gemeint ist. Also Flatt falsch, eben so Grot., welcher gradehin ausschließlich erklärt: spem scil. resurrectionis et vitae aeternae, wofür obendrein Kap. 4, 18. die Erklärung nachbringen soll (wo doch etwas ganz Anderes, Gegenwärtiges mit ζωὴ τοῦ θεοῦ gemeint ist)! Hier im Eph. Br. denkt sich der Ap. keineswegs „vornehmlich diejenige Hoffnung, deren vollständige Erfüllung erst einem andern Leben angehört" — wie Rück. es gut zu treffen meint, dann freilich mit gänzlicher Unkunde der alttestamentlichen Schrift und der Kraft Gottes auch schon in ihr sehr verkehrt davon redet, wie auch die Hoffnung, welche die Propheten den Juden gemacht hätten, über das Erdenleben nicht hinausreichte, wie die spätere Zeit (etwa von den Heiden, in Babylon lernend!) weiter geblickt und nun durch allegorisch=mystische Auslegung die Gründe dafür auch im heiligen Buche gefunden habe. O nein, diese geträumte Geschichte, so Viele sich auch noch

1) Sehr wunderlich will B.=Cruſ. dem ξένος „eine mehr innere Bedeutung als ἀπηλλοτρ." geben: ohne Ansprüche. Vielmehr ist ἀπηλλοτρ. das Stärkere; die Heiden hatten zwar nicht an die (vorübergehende, der Zwischenanstalt gehörige) Verfassung Anspruch, wohl aber an die Verheißung — und waren ihr dennoch fremd bis zur Erfüllung.

2) Daß hier im dritten Doppelgliede der genaueren Anknüpfung wegen umgestellt wird, grade wie Röm. 9, 4., hat auch Harl. erkannt. Die keine Bündnisse mit Gott haben, sind ohne Gott — aus dem Nichthaben der Verheißung folgt Nichthaben der Hoffnung. Aber eben darum soll Hoffnung auf Verheißung folgen, das große Wort ἄθεοι soll schließen, wie χωρὶς Χριστοῦ begonnen hat.

damit tragen, ist eine baare Thorheit, kehrt Israels Verhältniß zu den Heiden um, entehrt seine Würde, versteht nicht die Schrift. Auf das ewige Leben zielte wahrlich auch schon im A. T. Alles, das trat aber wegen der herablassenden Erhebung des Irdischen zum Himmlischen, des Gegenwärtigen in die vorläufige Weihe des theokratischen Segens noch wenig in gesondertes Wort oder Bewußtsein hervor, allerdings erst Christi Tod und Auferstehung konnte das im Kern und Grund innerlichst vorhandne Geheimniß hervorziehen an das Licht des Gegensatzes mit diesem Leben, dem kämpfenden, verleugnenden und verleugneten [1]). Hiernach ist unsre Stelle zu verstehen und in ἐλπίς grade so viel klarer Blick auf Jenseits, nicht mehr und nicht weniger zu legen, als eben Israel hatte, die Heiden aber nicht. (Denn auch die scheinbar, abstrakt deutlicheren philosophischen Erwartungen, über die natürliche, darum Israel und den Heiden gemeinsame Hadesvorstellung hinaus, waren keine lebendige, wahre Hoffnung im Unterschiede von eines gläubigen Israeliten Harren auf seinen Gott für Leben und Sterben.) Harl. mit ἐλπὶς τῆς ἐρχομένης σωτηρίας trifft wohl das Rechte, drückt es jedoch, wie uns dünkt, auch noch zu ungenau, zu vorherrschend für das ἐρχόμενον aus; denn wir meinen, der Ap. umfasse hier im vollsten Sinn alle wahre Hoffnung für dieses und jenes Leben — ähnlich wie (wenn's erlaubt ist so zu citiren) Schiller's Liedlein wehmüthig resignirend von der durch's ganze Leben gehenden, zuletzt am Grab aufgepflanzten Hoffnung singt. Jakob, der Gott gesehen hat und dessen Seele so weit genesen ist, daß er als Gesegneter den vollen Segen hofft, kann auch zuletzt nur sterbend sagen: Herr, ich warte auf dein Heil! Passav. richtig: „ihr hattet keine feste, gewisse Hoffnung eines wahren Heils und Friedens, einer wahren Seligkeit diesseits und jenseits." Das Erste dabei sogar ist die Sündenvergebung, dann das Erwarten einer Wegnahme und Ueberwindung des Fleisches, zuletzt einer Errettung aus dieser Welt. In diesem Sinne gehört ja das ἐλπίδα μὴ ἔχοντες als umgestellte Konsequenz auch eng zu dem ἄθεοι, denn wer Gott als seinen Gott hat, eben der hat auch Hoffnung zu Gott. Man sehe und betrachte wohl Röm. 15, 12. 13. 2 Kor. 1, 9. 10. 1 Tim. 6, 17. 2 Thess. 2, 16. 1 Petr. 1, 21.

So kommen wir im richtigen Gedankengange zu dem schauerlichen, trostlosen ἄθεοι, worin der Ap. auf der Spitze der Schilderung die bisherigen Negationen zu einer letzten, das erste χωρίς noch überbietenden steigert. Wiederum: trotz eurer vielen θεοί (der stummen Götzen 1 Kor. 12, 2.) doch ohne θεός — ja sogar eben deßhalb! (Ἄθεος γὰρ ἡ πολυθεότης.)

---

1) Vgl. darüber in unseren Reden Jesu II, S. 453 — 457.

Auch die heidnische Philosophie nach Abstreifung der Vielgötterei war und blieb dennoch ἄθεος, wie sehr wahr Harl. bemerkt, denn ihr „Gedanke" von Gott war kein lebendiger, zu ihnen redender, sie segnender Gott, wie denn in diesem Sinne die Christum und die Schrift „abstreifenden" Philosophen mitten in der Christenheit wieder ἄθεοι werden, wie durch alle Zeiten der Heide, d. h. der natürliche Mensch rein als solcher bei aller Vernunftkultur und Rationalisiren ein schon theoretischer, noch deutlicher praktischer Atheist bleibt. Dies ἄθεος meint in θεός eben so sehr den lebendigen, persönlichen, uns nahen und verbundenen Gott, als das α privativum entgegengesetzt ist derjenigen Gemeinschaft, wonach vor Christo nur Israel berufen und befähigt war, ἔνθεος zu sein [1]), lauter ἄνθρωποι θεοῦ, wie wirklich die Propheten (das geistliche, hoffende Israel) und dann völliger noch die Christen. 2 Petr. 1, 21. 1 Tim. 6, 11. Aus χωρὶς Χριστοῦ oder ἄχριστοι zu Anfang folgt jetzt nothwendig am Schlusse dies χωρὶς θεοῦ oder ἄθεοι. Vgl. Gal. 4, 8. οὐκ εἰδότες θεόν, 1 Thess. 4, 5. μὴ εἰδότα τὸν θεόν, hier aber gilt das Wort noch stärker, gleich einem θεὸν μὴ ἔχοντες (2 Joh. 9.) neben ἐλπίδα μὴ ἔχοντες. Der Gegensatz folgt V. 18. in der προσαγωγὴ πρὸς τὸν πατέρα, welche nur der Sohn in seinem Geiste bringt. Endlich hat der Ap. gewiß auch darum das verstärkende ἄθεος (anstatt abermals χωρίς) gewählt, um die praktische Folge, vielmehr den darin mit Nothwendigkeit enthaltenen sittlichen Zustand einzuschließen, mit auszusprechen. (vgl. Kap. 4, 17—19. 1 Thess. 4, 5. Röm. 1, 28.) Das sollte Harl. nicht als dem vermeintlichen (wieder so logisch, begrifflich enge gefaßten) Kontexte zuwider abweisen, denn wahrlich mit Nothwendigkeit entwickelte sich diese andre Bedeutung aus der „ursprünglichen" von ἄθεος, grade wie bei uns in dem Worte gottlos. Wir haben in der Uebersetzung Beides, den freilich vorherrschenden Begriff der Trennung vom nicht erkannten Gott, aber auch den damit gegebenen Bezug auf die sittliche Schlechtigkeit mit „gott-los" ausgedrückt.

Doch der Ap. kann schon rhetorisch, des vollen Klanges halber nicht mit diesem einzigen ἄθεοι schließen; mehr noch der Sache wegen, um das Letzte, was er sagen kann, stark hervorzuheben, fügt er diesem Gliede seiner Satzkette noch eine Bestimmung bei: gott-los — und das in der Welt! Man hat diesen emphatischen, schauerlichsten Schluß-Kontrast leider wieder wenig verstanden. Ganz fade, flache Deutungen sind

1) Freilich, die jetzige Philosophie macht wieder den Menschen φύσει zu ἔνθεος — aber es ist auch darnach, und ihr Gott („das Absolute!") ein gar jämmerlicher, sogenannter Gott. Dazu gibt's auch so viel solche μόγις λεγόμενοι θεοί, selbst höchstens μογιλάλοι, als eben Philosophen oder stotternde Bauleute Babels sind.

jetzt abgemacht[1]). Allerdings ist wichtig die Parallele Kol. 1, 20. ζῶντες ἐν κόσμῳ, um daraus zu lernen, daß auch hier ἐν κόσμῳ sich auf den gottentfremdeten, sündigen Zustand beziehen wird, womit dann schon Luc. 12, 30. stimmt. (Vulg. in *hoc* mundo.) Aber sollen wir darum mit Beng. in diesem Beisatze den Beweis für das ἄθεοι aus dem ungöttlichen Leben erkennen? (Paulus hoc, quod fuerint sine Deo, probat ex eo, quia errarint in mundo, amplo et vano, servientes creaturis, fruentes caducis, *longe* remoti.) Schwerlich findet der Ap. nöthig, erst sein ἄθεοι noch so zu beweisen, auch müßte dann ἐν τῷ κόσμῳ wieder ein Satz für sich sein: καὶ ἦτε oder scil. ὄντες (ähnlich wie Rösselt's quum essetis profani) — da es doch offenbar nach der ganzen Gliederung im engsten Zusammenhange des Kontrastes mit ἄθεοι steht. Folglich auch nicht von der weltlichen Gesinnung an sich, wie sonst: „ihr waret an das Irdische gefesselt, eure Gedanken, Wünsche und Handlungen waren gerichtet nur auf den κόσμος." (Flatt.) Denn auch das wäre bloß ein ziemlich von selbst sich verstehendes Korrelat, kein steigernder, neuer Schlußgedanke. Ganz gut schon weiset Harl. darauf hin, daß κόσμος der πολιτεία τοῦ Ἰσρ. gegenüber stehe, doch verfolgt er diesen Gedanken wieder nicht innerlich genug, bleibt stehen bei dem bloßen „Begriffe" des Ausschlusses von der Gottesgemeinschaft, wonach eben jeder im κόσμος ausgeschlossen Lebende als ἄθεος erscheine. Das kann uns als ebenfalls zu matt nicht befriedigen. Am besten mit kürzestem Worte drückt diesmal Olsh. aus, was wir meinen und verstehen mit dem gefühlten Kontraste zwischen θεός und κόσμος, der in der engen Verbindung so nahe liegt: „in dieser bösen Welt, in der man einer sichern Hoffnung, eines festen Anhalts an den lebendigen Gott so dringend bedarf!" Das ist das Verständniß des „ohne Gott in der Welt," dem wir bei gläubigen Laien, in der Gemeinde größtentheils begegnet sind — wenn doch die Theologen auch diese Quelle der Exegese recht beachten wollten! Passavant: „In diesen letzten Worten ist alle Finsterniß, alles Elend, aller Fluch der gefallenen Menschheit enthalten — das ist die Sünde der Sünden, die Unseligkeit der Unseligkeiten, das ist der Tod im Tode." Nehmlich wie denn? Schon das als erste Beziehung des vollsinnigen Ausdruckes (die Olsh.

---

1) Wie Storr's: in his terris versabamini, i. e. *vivebatis* sine Deo! Oder Rösselt's: eratis profani. Oder des Grotius: per omnes terrarum oras (wie Hos. 4, 1. בָּאָרֶץ) — also: überall, wo ihr auch lebtet und wohntet! Dennoch will Rück. das Letztere behaupten, weil κόσμος die eigentliche Bedeutung behalte: „ihr lebtet in der Welt, von welcher diese Erde ein Theil ist, und welche unter Gottes Regierung steht, ohne Gott." Unsre Leser fühlen hoffentlich, wie matt sich dies an den gesteigerten Schluß hängen würde.

gleich übersprungen hat) gehört dazu: in der (geschaffenen, grob materiell gewordenen) Welt dieser Erdschöpfung, der an sich finstern, von ihrem Schöpfer nichts wissenden, im (wüstgewordenen) Haus ohne den Hausherrn, ohne von Ihm etwas zu wissen oder haben. Sofort freilich weiter entwickelt: dieser Welt, ihrem Fürsten in der Gewalt ihrer Luft (man denke doch an V. 2. zurück!) preisgegeben, in die Natur und Kreatur verflochten ohne befreiendes Geistesleben aus Gott. So wird ἐν κόσμῳ zugleich parallel mit ἐν σαρκί, nur für die Heiden mehr sagend. Also, was der Schluß hievon wird, allerdings: in dieser bösen Welt ohne Gottes Heil und Hülfe! Das ist die Wahrheit an jener Fassung: inter ceteros homines pravos, cum reliquo κόσμῳ — denn der Ap. redet ja mit seinem ἦτε nicht die ganze Heidenschaft auf Erden an, kann also wohl die als Einzelne Angeredeten so vom Ganzen unterscheiden, indem er sie dazuthut. (Nur muß man nicht aus diesem: in perditorum hominum sentina — mit Schütze wieder einen eignen Satz machen, der dem νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ für sich entgegenstände!) In dieser verdunkelten, abgefallenen, bösen, d. h. sünden- und elends-vollen, ihres Gottes überall bedürfenden Welt doch ohne diesen Gott — in der Natur und Kreatur lebend ohne den Schöpfer, in Noth und Sünde ohne den Erlöser, in der Eitelkeit und Nichtigkeit ohne den Trost und das Heil Gottes!

Uebrigens versteht es sich abermals hier wie bei V. 2. von selbst, daß der Ap. nur die Nachtseite zeichnet und vom Ganzen aussagt, was in irgend einem Maaß auch noch vom Besten in der Heidenwelt, besonders im Gegensatze mit Isr. gilt, worüber Tholuck's bekannte, viel angefochtene Abhandlung am Anfange der Neander'schen Denkwürdigkeiten den Apologeten des Heidenthums zu vergleichen bleibt[1]). Es wird aber damit nicht geleugnet, was die Schrift sonst, daß wir nur klarer Hauptstellen gedenken, z. B. Apostg. 14, 17. 17, 27. 28. Röm. 1, 18—20. 2, 14. 15. von einem noch vorhandenen Zusammenhange mit Gottes Offenbarung und Führung lehrt. Es gab ein wenig Licht auch mitten in der heidnischen Finsterniß, wie umgekehrt Israel sogar großentheils bei allem Licht des Gesetzes und der Verheißung im Schatten des Todes, in tiefer Finsterniß saß. Freilich, des Ap. Wort hier und die authentische Geschichte, in der Schrift verzeichnet, auf der es beruht, läßt uns nicht etwa übrig, daß die Heiden wieder andre διαθήκας ἐπαγγελίας gehabt hätten, sondern der Artikel dabei, so wie dann das absolut gesetzte ἐλπίς spricht ihnen jede besondre Offenbarung, Verheißung, darauf gegründete Hoffnung ab. Un-

1) Ueberhaupt unsern Historikern und Philologen die biblische Anschauung (von der sie meistens diametral getrennt sind) zu wünschen, wonach alles Heidenthums Elend, Grund seiner ἀθεότης — in seiner Messiaslosigkeit sich zeigt!

ter diesen Ausschluß hatte sich der Heide zu beugen, wenn ihm (schon in der letzten Zeit vor Christo) die Kunde der Offenbarung in Israel nahe kam; dennoch war anderseits vom treuen Gott als auch der Heiden Gott, wie schon an Abraham bezeugt war, Alles darauf angelegt, daß ein Heide wenigstens harrende Sehnsucht gewinnen und bewahren konnte bis auf die Zeit der Erfüllung, und auch diesen Fernen war im innersten, durch den Fall unverwüstlichen Grunde der nach Gottes Bilde geschaffenen Menschheit der lebendige, wahrhaftige Gott nicht fern. — Endlich ist wohl zu beachten, was der oft scharfsinnige Rieger bei unsrer Stelle sagt: „Vom mangelhaften Zustande der Heiden in dieser Welt zeugen die Apostel hin und wieder; das Endurtheil aber in jener Welt lassen sie dahingestellt sein. Jetzt kehrt man es um, und macht zuerst den Heiden ein günstiges Loos in der Ewigkeit aus, damit man hernach den Unterschied zwischen Natur und Gnade, Glauben an das Evangelium und Wandeln bei dem schwachen Licht des Gewissens gar aufheben könne." Ja wohl, möchte man doch dafür des Herrn Gebot: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη — desto fleißiger üben, damit über immer Mehrere gerufen werden möge, was in unserm Texte folgt!

V. 13. Nun aber, in Christo Jesu, seid ihr, die weiland ferne waren, nahe geworden in dem Blute Christi.

Ein erhabenes Νυνὶ δέ, hier noch emphatischer der heidnischen Verlassenheit und Versunkenheit gegenüber, als jenes andre Röm. 3, 21, obgleich dort auch Israel gegenüber steht. Das ἐν tritt an die Stelle des χωρίς vorhin, und zwar sogleich, weil der Christus in Jesu gekommen ist, vollständig ἐν Χρ. Ἰησοῦ wie V. 6. 7. 10. Dies erste ἐν hängt unmittelbar als nähere Bestimmung am νυνί, wie Harl. treffend sagt: „es ist nicht das Jetzt der Gegenwart schlechthin, es ist die Gegenwart ihrer Gemeinschaft mit Christus, in welcher sie aus der Entfremdung nahe gekommen sind." Also gehört ἐν Χρ. Ἰησοῦ nicht auch schon eigentlich zum ἐγενήθητε, welches ja dann zwei Bestimmungen hätte, vorher und nachher[1]); sondern es ist, wenn man durchaus Alles genau haben will, ein ὄντες dabei zu ergänzen, allenfalls auch (mit B.-Cruſ.) ein das Erste für sich heraushebendes ἐστέ. Der Ap. aber läßt das weg nicht nur wegen des folgenden ποτὲ ὄντες, sondern er hat für die gleichsam absolut gestellte, gewaltig kontrastirende Bezeichnung: Jetzt, in Christo Jesu (ist's gar anders)! gar nicht erst besondre Konstruktion nöthig. Der Ausdruck bezieht sich als ein ὑμεῖς ἐν Χρ. Ἰησ. auf das ungefähr eben so stehende ἡμᾶς

1) In welchem Fall, wie Harl. Recht hat, der Ap. gewiß deutlicher gesetzt hätte: Νυνὶ δὲ ὑμεῖς, οἱ ποτὲ — ἐγενήθητε ἐν Χριστῷ, ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.

V. 7. zurück. Den Umschwung der nicht bloß ein äußeres Verhältniß betreffenden, innerlichst geschehenen Veränderung nennt er ἐγενήθητε, noch mit Erinnerung an das (bald bestimmter aufzunehmende) κτισθέντες vorhin. Es war keine bloße Predigt oder Deklaration, daß nun die Heiden zuzulassen seien, sondern eine den Zugang thatsächlich öffnende Neuschöpfung, ein Werden derselben.

Gegen die umstellende Lesart ἐγενήθητε ἐγγύς erklären wir uns auch, da μακρὰν und ἐγγύς mit rhetorischer Schönheit scharf zusammentreten, wie sich leider nicht übersetzen läßt. Dieser zwiefache Ausdruck aber [1]) ist wohl zu verstehen! Der Ap. nimmt ihn schwerlich nur aus dem Redegebrauch seines Volkes, um so weniger, da er buchstäblich auf einer, gewiß von ihm dabei in's Auge gefaßten, merkwürdigen Schriftstelle beruht, derselben, aus welcher auch der heil. Geist gleich am Anfang (in Zusammenfügung mit Joel 3, 5.) dasselbe hervornahm: Apostg. 2, 39. Jes. 57, 19 [2]). Daß bei Jesaias (wie B.-Cruf. nach der herrschenden flachen Auslegung will) nur von den Israeliten die Rede sei, ist sicher falsch, obgleich schon der Thargumist, wohl wegen des V. 20. 21. Folgenden, an längst Gerechte und wenigstens eben sich bekehrende Gottlose gedacht hat. Immer noch besser als die Beziehung bloß auf Juden in der Nähe des Landes und Exulanten, da doch Jesaias im letzten Theil überhaupt nur den Letzteren weissagt. Die Beziehung auf die Heiden beweist sich deutlich aus Kap. 49, 1. 60, 3. 4. 66, 19. (vgl. schon 5, 26.) Hier aber, an diesem Ort ist auch nicht bloß die geographische Ferne zu verstehen (wie V. 9. desselben Kap.), diese wird vielmehr als Bild eines tieferen Verhältnisses genommen. In dem ganzen dritten Haupttheile der jesajanischen Sammlung, den wir als mit Kap. 49. anhebend erkennen, wird neben dem geistlichen Sinne der „Erlösung" für das in Christo zu bereitende wahre Israel schon von Anfang an auch die Hinzufügung der Heiden, sogar die erste Sammlung eines geistlichen Israel vornehmlich aus ihnen mit Deutlichkeit ausgesprochen. Wir wollen hier nicht weitläuftig unsre Exegese des Propheten, unsre Anordnung seines Weissagens einschalten; wir verweisen für das Behauptete nur gleich auf den Anfang Kap. 49, 1. 6, 22. dann 52, 10. 15. 55, 5. In einem zweiten Unterabschnitt Kap. 56—60. tritt neben der Einladung an das abtrünnige Israel dieser Blick auf die hinzugefügten Heiden immer entschiedener und durchgreifender heraus, wie sogleich Kap. 56, 3. 7. (im Kontraste mit 57, 3 ff.) zu

1) Ueber dessen jüdischen Gebrauch Schöttg. und Wetst. sehr unnöthig die doch nicht ganz entsprechenden Stellen gesammelt haben.

2) Vollständiger noch entspricht hernach des Apostels V. 17., womit zu vergleichen bei Jes. die LXX. εἰρήνην (ἐπ' εἰρήνῃ) τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς οὖσι.

sehen, ferner Kap. 59, 17—19. und ganz Kap. 60. (Ueber Kap. 61—66. wollen wir in petto behalten, wie dort Israels Wiederbringung zur klarsten Schlußaussicht hervortritt.) In diese Reihe also gehört der Spruch Kap. 57, 19. Auch die Abtrünnigen V. 3—11. werden von der Gnade V. 12—18. noch eingeladen, aber jetzt nur als die (wo möglich noch) Zerschlagenen und Gedemüthigten in gleicher, gemeinsamer Berufung mit den Heiden V. 19. — wobei dann leider die Gottlosen doch gottlos bleiben und des Friedens nicht mögen, V. 20. 21. Also רָחוֹק ist der durch seine Entfernung vom Volke Gottes auch von Gottes Gnadenanstalt bisher Entfernte, der herbeizurufende, hinzuzufügende Fremde, קָרוֹב der Israelit, wenn er nicht mit stolzem Herzen ferne bleiben will von der Gerechtigkeit oder dem Heil (Kap. 46, 12.), sich nicht der קִרְבַת אֱלֹהִים (Kap. 58, 2.) fälschlich rühmen will, so daß dann seine Nähe noch gilt, aber nur um ausgeglichen zu werden in dem vereinigenden Frieden, wenn der zum Herrn gefügte Fremde nicht mehr sprechen darf: der Herr scheidet mich von seinem Volk! Kap. 56, 3.

So finden wir ganz eigentlich schon in dem prophetischen Texte, nach dem der Ap. redet, den rechten Sinn seines μακρὰν und ἐγγύς, denselben, welcher sich auch aus dem Zusammenhange der apostol. Rede hier ergibt. Daß die Ferne und Nähe in Bezug auf Gott und die Gemeinschaft mit ihm gemeint ist, versteht sich freilich aus dem Schlusse von V. 12., indem ja μακρὰν, gleichsam parallel mit ἐν τῷ κόσμῳ, sich auf den Gott beziehet, welchem die ἄθεοι entfremdet sind, siehe dann V. 18. Aber darum ist es doch falsch, dabei stehen zu bleiben, z. B. mit Matthies: daß μακρὰν ὄντες die eben beschriebene Entfremdung von Gott ausdrücke. Denn die „eben beschriebene Entfremdung" nach ganz V. 12. war ja zugleich der Ausschluß von Israels Reich und Recht, Bund und Verheißung, eben das wird auch V. 19. wieder hervorgehoben. Eben so wenig anderseits darf man (wie es bei Harl. fast scheint) nur die Absonderung vom Volke Gottes verstehen, weil dann ja wieder „nahe" für Israel selbst keinen entsprechenden Sinn hätte. Wem denn ist dies Isr. nahe, wem anders als dem Gott, dessen priesterlich nahendes Volk es ist in seiner Berufung, bildlichen Verfassung, für seinen ächten Kern auch in der lebendigen Hoffnung des Glaubens? Wir werden den Satz, daß Fern und Nahe mit solchem Doppelsinne sich auf Gott und (für die Heiden zugleich) auf Gottes Volk bezieht, für die ganze schwere Stelle V. 14—18. brauchen, indem dieselbe ohne diese Anerkennung nie völlig verstanden werden kann, insonderheit was die typische, dabei historisch wirkliche Bedeutung der wegzunehmenden Zwischenwand und Feindschaft

zwischen den Zweien für die Oeffnung des Zuganges betrifft[1]). Erst in der nun uns obliegenden Entwickelung dieser ganzen, sehr tiefsinnigen, bisher noch wenig verstandenen Stelle werden wir auch tiefer verstehen können das letzte Wort unsres Verses, welches ja gewissermaßen als Specialthema des Folgenden sich zeigt: ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, des zunächst Israel gehörigen, erwarteten und gekommenen. Bezieht sich der Ap. zwar hiemit auf διὰ τοῦ αἵματος Kap. 1, 7. zurück, so gehört doch das jetzt für tiefere Nachweisung an die Stelle von διά tretende ἐν (ganz wie ἐν Χριστῷ) sehr unmittelbar zu dem ἐγγύς, und zeigt uns bereits dieselbe reale Vermittlung der versöhnenden Neuschöpfung im Tode dieses Christus an, welche sofort mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ durch ἐν ἑνὶ σώματι bis zum ἐν ἑνὶ πνεύματι sich entwickelt.

Wir kommen also zu diesem nächsten Abschnitt V. 14—18., von welchem Beng. einmal ausdrücklich gesagt hat, was eben so sehr von gar manchen Abschnitten dieses Briefes (namentlich schon von den zwei Haupt-Satzketten in Kap. 1.) gilt: daß die Rede zugleich wie ein Hymnus dahertöne in ihrer Erhabenheit[2]). Doch bestehet damit wohl die genaueste begriffliche Ordnung und Reihefolge der Entwickelung, wenn auch die Begriffe und ihre Worte, wie es die Fülle und Tiefe der Anschauung im Geiste mit sich bringt, Vollbegriffe, zusammenfassende Ausdrücke sind. Nehmlich der am Διὸ μνημονεύετε V. 11. hangende zweite Theil des Kap. gliedert sich diesmal dreifach: die erste Satzaufstellung selbst V. 11—13. haben wir so eben betrachtet; es folgt V. 14—18. eine nachdrücklich bekräftigende, tiefer entwickelnde Wiederholung desselben[3]); endlich V. 19—22. nochmals rekapitulirender Abschluß für das 2. Kapitel: So seid ihr nun — so ist nun die Gemeinde —!

Um aber V. 14—18. zu verstehen, müssen wir, wie gesagt, durchaus den Doppelsinn des Fern und Nahe festhalten, irgendwie Beides zusammen schon von Anfang, durch das Ganze: daß die Versöhnung oder Vereinigung mit Gottes Volk zugleich Versöhnung mit Gott ist, und umgekehrt. Jedes Verkennen oder Bestreiten dieser sachgemäß in einander geschlungenen Zwiefachheit der Beziehung muß die Exegese trüben und verderben, kommt auch nur aus demjenigen Mangel an Hineinlesen in die

1) Einstweilen sei anerkannt, daß v. Gerl. die Ueberschrift im Allgemeinen ganz richtig gestellt hat: „Die von dem Reiche Gottes ausgeschlossenen Heiden sind, innig verbunden mit dem gläubigen Israel, durch Christum mit Gott versöhnt."

2) Ipso verborum tenore et quasi rhythmo canticum imitatur.

3) Insofern Rück. ganz richtig: „Die Part. γάρ lehrt uns, daß er den Hauptsatz des vorigen Verses (nur genauer: das Ganze V. 11 — 13.) weiter ausführen und erläutern wolle." Nehmlich das Wie desselben im Erlösungswerke Christi tiefer begründen.

Schriftsprache, welcher leider bei den meisten, auch den besten Exegeten immer noch am profan- oder modern-logischen sensus simplex haften heißt [1]). So kommt es wunderlich heraus, wenn Rück. nicht einmal für V. 16. 17. zugestehen will, daß der Ap. vom Frieden zwischen Gott und der Menschheit rede, dies für Schein erklärt, bis V. 18. nur bei der Versöhnung zwischen Isr. und den Heiden bleiben will! Mit gleichem Fehler leugnet Olsh. gradezu, daß die ἔχθρα auch nur V. 16. (wo es doch wahrlich klar ist!) die Feindschaft der Juden und Heiden zusammen gegen Gott meine. Daß dies in μεσότοιχον voran, und was dazu gehört, noch nicht so bestimmt, schon als Hauptsinn liege, wie Harl. nach der andern Seite hin irrt, darin freilich hat Olsh. Recht und polemisirt mit Grund gegen ihn. Aber wie schon V. 14. 15. im Typus die Bedeutung, die Versöhnung mit Gott gemeint sein muß, so tritt dies nun gewiß mit V. 16. deutlicher hervor. Daß in ἡ εἰρήνη ἡμῶν voran das Ganze schon im Grunde gefaßt, also recht eigentlich auch der Friede mit Gott angezeigt ist, versteht sich; aber daß nun (wie Olsh. meint) der Ap. sofort, und zwar wegen speciellen Bedürfnisses seiner nächsten Leser, nur die äußerliche Seite des Friedens, die Versöhnung zwischen Isr. und den Heiden hervorhebe, das ist sicher falsch. Nicht vom Bedürfniß der damaligen Leser allein ist im Eph.Br. irgendwo zu reden; auch nicht etwas Aeußerliches ist es bloß, was hier hervorgehoben würde, sondern der geschichtlich das innere Verhältniß wahrhaft enthaltende Typus der Sache, von welchem der Ap. ausgeht, um wieder grade so, wie wir bei V. 11. 12. sahen und sagten, von Außen nach Innen zu führen. Die Versöhnung mit Gott ist und bleibt dabei der innerste Grundgedanke, obwohl Olsh. völlig irre geworden dies einen für die Exposition V. 14—17. fremden, willkührlich eingeschobenen Gedanken heißt. War denn etwa V. 12. nicht auch schon ἄθεοι und χωρὶς Χριστοῦ der Inhalt des äußern Verhältnisses? Vollends den Gedanken der Versöhnung mit Gott durch Christum hier „überflüssig" zu finden, weil er schon Kap. 1. behandelt sei — verkennt die ganze Anlage des Briefes, welcher stets wiederaufnehmend und entwickelnd Vorangestelltes fortführt. Aber „auch unangemessen" soll es hier sein, wenn die innere Versöhnung mit Gott für die Heiden der äußern mit Isr. „an die Seite gestellt" würde, weil das überhaupt die Sache dann zu äußerlich erscheinen lasse. Als ob „an die Seite stellen" hier der Ausdruck wäre, als ob nicht eben das Innere mit dem Aeußeren lebendig organisch, geschichtlich wirklich so verbunden wäre, daß die (zum Theil von Gott

1) Weil sie von der heidnisch-philologischen Schule her zur Schrift kommen, dabei selten ein Durchlesen und Durchleben der ganzen Schrift vorangehen lassen, ehe sie sich an Auslegung des Einzelnen wagen.

selbst geordnete, gesetzte) „Feindschaft" oder Zwiespältigkeit zwischen Isr. und den Heiden freilich nur durch die Versöhnung mit Gott weggenommen werden kann, wiederum aber die Eröffnung des Zuganges für die Heiden zugleich nur durch ihre Vereinigung mit Isr. sich vollziehet. Isr. und die Völker in Gott zusammenzubringen, das war in der Zeit der Erfüllung das große Problem des weltversöhnenden Kreuzes (V. 16.), wirklich eben das war der große Knoten, den die nach Gottes Rath (positivem Führen Israels und negativem Gehnlassen der Heiden) grade so gewordene Geschichte geschürzt hatte, den das nach Oben und Unten wie nach beiden Seiten sich streckende Kreuz gelöst hat. Wir müssen uns lebendig in jene Zeit versetzen, wo dieser Unterschied zwischen den zwei Menschheitshälften (ja wirklich wie zweierlei Menschen) durch das für Beide gleiche Versöhnen Christi gehoben wurde — um den Ap. zu verstehen in seiner ganzen Rede, welche so lebendig richtig das innerste und entscheidendste, umwandelndste Faktum der Geschichte doch in seiner darstellenden Erscheinung faßt. Dies Zusammenfassen liegt auch in den Worten, die wir vor uns haben, eigentlich so klar da, daß mancher Ausleger, der nicht seine vermeinte Einheit des Zusammenhanges hinein zu dekretiren dreist genug war, das Richtige mehr oder weniger anerkannt hat; selbst B.-Crus. entscheidet zuletzt gegen Harleß: „Beides zugleich ist zu verstehen, wie ja durch die ganze Stelle von einer doppelten Vereinigung durch Christus die Rede ist."

Wir ordnen das Ganze nach unsrer Wahrnehmung so. Voran steht wieder der allgemeine, das Thema gebende Satz: Christus ist unser Friede, der aus Beidem Eins gemacht hat — nehmlich im ganzen Sinne, so daß auch hier schon die zwiefache Beziehung zusammengefaßt erscheint. Nun folgt (noch in demselben V. 14.) die tiefere Entwickelung: wie dies in Christi Versöhnungswerke, namentlich Tod und Auferstehung geschehen ist. Ganz wie vorhin V. 11. vom Vorbild ausging und erst V. 12. zu dem darin enthaltenen Wesen fortschritt, ganz eben so redet jetzt der Ap. zuerst V. 14. 15. noch mit vorherrschendem Bezug auf das Vorbild in der gottgeordneten Geschichte der Menschheit, dann V. 16—18. mit vorherrschendem, jetzt als die Deutung heraustretenden Bezug auf das Wesentliche, welches in dem Vorbilde schon enthalten war. Schon enthalten, sagen wir; darum allerdings ist auch das Erste nur in seiner Deutung zu verstehen, darum ist Beides in einander geschlungen, und eine völlige Scheidung der Exegese (daß zuerst von Vereinigung mit Israel, dann von Versöhnung mit Gott, Jedes für sich geredet werde) ist ebenfalls unrecht[1]).

1) Wie z. B. auch Beng. zu scharf so theilt, und Viele mit ihm.

Die Vereinigung oder Versöhnung der Heiden mit Israel wird sehr natürlich, als vom Anfang ausgehend, noch vorherrschend so betrachtet, wie diese neue Einheit zuerst in der Person Christi, des beiden Theilen gleich Angehörigen, hergestellt worden. Dies ist die Vorbereitung des großen Werkes zu nennen (aber im Sinne des προητοίμασεν V. 10.), nehmlich die grundlegende Vollbringung für das Tilgen der Feindschaft und Friedemachen. Christus hat abgebrochen und abgethan, um (wiederherstellend) zu schaffen und aufzurichten. Das Abgebrochene heißt zu allererst im besondersten Typus, ganz von Außen her zu beginnen und eben darin die innerste Sache zu fassen, die Zwischenwand — sofort aber wird solcher Ausdruck weiter gedeutet, in tieferem Grund aufgedeckt: das Gesetz, als Gottes geschichtlich-typische Einrichtung, an welcher im Zwiespalt Israels und der Heiden grade der beiderseitige Zwiespalt mit Gott sich offenbaren mußte, um dann gelöst zu werden. Das vereinigende Schaffen und Aufrichten (durch das Abthun) wird wieder zuerst noch mit geschichtlich-typischem Bezug ausgedrückt: Einen neuen Menschen aus den Zweien — hierauf aber folgt (zum erstenmal mit deutlich neuem, das Wesen allein bezeichnendem Ausdruck) der Uebergang aus dem Vorbild in das durch dasselbe angezeigte, darin enthaltene Wesen (oder wie man jetzt spricht: aus der geschichtlichen Erscheinung in die Idee): Christus hat den mit einander in Ihn aufgenommenen Menschen, Juden und Heiden Friede mit Gott gestiftet. Jetzt also tritt dies hell als der Hauptsinn hervor, doch nicht ohne die fortgeführte Mitbeziehung auf den Frieden und die Einheit der bisher getrennten Menschheitshälften. Jetzt natürlich muß hervortreten die ausführende Aneignung des in Christi Person zuerst Hergestellten und Vollbrachten, wie sie durch Aufnahme der (glaubenden) Menschen in Christi Person sich einmal anfänglich vollzogen hat, seitdem fortwährend vollzieht. Christus hat also: die Versöhnung verschafft und bereitet durch Tödtung der Feindschaft (d. h. jetzt bei'm zweitenmal deutlich: mit Gott) — so beiderlei Menschen mit Gott versöhnt; er hat dieses „Friedens" Aneignung dargeboten V. 17. — so daß wir (Gläubige aus Heiden und Juden, Beginn der Aneignung, faktischer Beweis!) nun durch Ihn den Zugang haben, nachdem die Zwischenwand (in ihrem innersten Grund) abgebrochen ist! V. 18.

Wir können endlich nicht umhin, auch in diesem Ueberblick schon voraus aufmerksam zu machen, wie sich die ganze Darlegung zugleich auf das in Christi Person geschichtlich fortschreitende Versöhnungswerk beziehen muß durch die vier, den jedesmaligen Einschnitt neuer Wendung anzeigenden, parallelen und doch fortschreitenden Ruhepunkte: ἐν τῇ σαρκὶ

αὐτοῦ — ἐν ἑαυτῷ — ἐν ἑνὶ σώματι — ἐν ἑνὶ πνεύματι[1]). Zuerst hat Christus die Feindschaft abgethan in seinem Fleische (wie das den Tod und doch wieder nicht bloß den Tod anzeigt, wie es mit unserem Fleische zusammenhängt, werden wir sehen) — und so hat er den neuen Menschen des Friedens hergestellt in Ihm selber, d. h. in seiner auch nach dem Tode lebendig bleibenden (den Frieden in das Gebiet der Entfernung und des Todes, in den Hades bringenden) Person — ohne Fleisch, aber im Geist, in Gott der Sieger, der Mensch, der überwunden und ein Neues gewonnen hat. Dies der Mittel= und Wendepunkt, wo sich die erworbne Erlösung zur Aneignung zu uns wendet! Sofort also gehet es weiter zur (aneignenden) Versöhnung der in Ihn Aufgenommenen in dem Einen Leibe, zu dem sein Fleisch in Geistesmacht auferstanden ist — so kommt er (auferstehend, fortan in Wort und Geist) und bringt uns den Frieden, den wir haben in dem Einen Geiste, welchen Er selbst (der auch schon im Hades der Geist war) nun in seinen zur Gemeinde sich erweiternden Leib ausgießt.

Der Verf. hat sich eine Weile besonnen, ob es nicht etwa diesmal besser sei, die ihm klare Entwickelung der ganzen Stelle bis auf Sinn und Feinheit jedes Ausdrucks im Zusammenhange rein objektiv hinzustellen, hierauf erst die Verhandlung mit den Exegeten folgen zu lassen. Allein dann wäre viel Wiederholung unvermeidlich, so daß doch Kürze halber die bisherige Methode beibehalten werden muß: möchte es nur dabei gelingen, den Totaleindruck des Richtigen klar aus dem Gewirre hervorleuchtend zu behaupten!

V. 14. Er selbst nehmlich ist unser Friede, der das Beiderlei Eins gemacht hat, und die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen.

Αὐτός neben dem *ἐστί*, worauf eben das gründend entwickelnde *γάρ* zurückgeht, mit großem Nachdruck. Nicht etwa gleich *ποιῶν εἰρήνην* (wie hernach für die Aneignung); nicht bloß *εἰρηνοποιός* heißt Christus, wie Matth. 5, 9. die Seinigen, alle Kinder Gottes — nicht bloß Grund und Urheber unseres Friedens (auctor pacis, pacificator), wie die falsche Exegese verflacht, sondern Er selbst, in seiner gottmenschlichen Person, als der im Versöhnungswerke zuerst selbst vollendete neue Mensch in Gott, **ist** der Friede. Grade wie er nach 1 Kor. 1, 30. dazu geworden ist, selbst unsre Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung zu sein. Siehe wie hernach *ἐν ἑαυτῷ* mit *ποιῶν εἰρήνην* eng zusammengehört! Nicht

1) Außer welcher Folge noch das auf die äußere, symbolisirend=geschichtliche Erscheinung hinweisende *ἐν αὐτῷ* stehet, d. h. *ἐν τῷ σταυρῷ*.

nur „gleichsam personificirt" (wie Matth. ausdrückt) ist der Friede in Ihm, sondern er kommt real ohne quasi aus seiner Natur, Person, koncentrirt sich für unser Haben immer wieder in der Gemeinschaft mit Ihm, im Ihn Haben. Sehr vergeblich leugnet B.-Crus. die in εἰρήνη deutliche Anspielung auf prophetische Stellen, die so vom Messias reden, denn wir haben ja schon in V. 13. die Beziehung auf Jes. 57, 19., wo auch שָׁלוֹם stehet, gefunden. Der Ap. redet folglich sogleich mit Jesaias weiter, denkt aber gewiß zugleich an alle verwandten Stellen, wo Dasselbe bezeugt wird, von Ps. 72. an durch alle Weissagung (woraus dann die Juden ihre Redeweise genommen): Jes. 9, 5. 6. 52, 7. 53, 5. Micha 5, 4. bis Hagg. 2, 9. Sach. 9, 10. Man darf hier kaum eine Einzelstelle hervorhebend bezeichnen als die allein gemeinte, am wenigsten das שַׂר־שָׁלוֹם Jes. 9. — am ersten noch Micha 5, 4. das entsprechende וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם [1]). Das Wort ist überhaupt an vielen Orten ein stark heraustretendes, eben so wieder in des N. T. An- und Hervorbruch: bei Christi Geburt verkündigen die Engel Frieden auf Erden; vor seinem Hingange zum Vater Joh. 14—16. redet Christus vom Frieden, als der Auferstandene bringt er sogleich wieder dies εἰρήνη mit. Ueber den vollen Begriff des Wortes, wie er im hebr. שָׁלוֹם liegt: vereinigendes, das Getrennte und Gebrochene wiederherstellendes Heilen und Ganzmachen, also Heil erlauben wir uns auf das von uns bei Joh. 14, 27. Entwickelte zu verweisen [2]). Auch hier wird zwar das darin liegende Moment der Vereinigung besonders hervorgehoben, doch bleibt wenigstens in diesem Sinne dies erste εἰρήνη voran der umfassende Vollbegriff, wie er auch in der Parallele Kol. 1, 20. in weitester Ausdehnung für Himmel und Erde sich zeigt.

Hier nicht so weit hinaus blickend, hier bleibt der Ap. auf der Erde mit εἰρήνη ἡμῶν. Das meint freilich, wie sogleich angeknüpft wird, auch für den typisch-geschichtlichen Sinn die Vereinigung der Juden und Heiden, aber als vorangestellte Summa befaßt es allerdings zugleich den Frieden mit Gott, wie später folgt. Ja man kann in vollem Recht mit Harl. dies Innerste, Wesentliche schon als den Hauptsinn hervorheben, insofern es im αὐτός liegt: Er selbst, d. h. die in Ihm gestiftete Versöhnung mit Gott ist eben zugleich die Vereinigung der unter einander Getrennten — aber man darf, daß dies Letztere dennoch dazu gehört und wieder deutlich im ἡμῶν liegt, nicht leugnen. Allerdings, auch Röm. 5, 1. 2. steht εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν ganz neben προσαγωγή, wie hier V. 17. 18. daraus genommen wird; wird aber nicht V. 15. eben so wohl das εἰρήνην

1) Ueber dessen wahrhaft messianischen Sinn im tiefen Zusammenhange dort ungeachtet der vorbildlichen Ausdrücke viel zu sagen wäre.

2) Die Reden des Herrn Jesu, Theil V. S. 259 ff.

ποιεῖν noch auf den Einen neuen Menschen aus den Zweien bezogen? Fragen wir, welches das erste, begründende Friedemachen sei, so versteht sich freilich, daß Chr. nicht etwa die Menschheit mit Gott versöhnet hat dadurch daß er Isr. und Heiden zusammenbrachte, sondern umgekehrt; dennoch erschien es von Außen her, geschichtlich so, daß erst im Wegfallen des Zaunes, Aufheben des Gesetzes die neue Vereinigung mit Gott, die darin gegeben war, hervortrat, und so redet der Ap. Chr. nahm, von Außen angesehen, zuerst dies μεσότοιχον weg — „damit war nun auch (wie sich sofort offenbarte) die im Herzen angerichtete Feindschaft wider Gott gehoben." (Rieger.) Ganz richtig faßt v. Gerl. diesen Zusammenhang: „Der Ap. stellt die durch Chr. gestiftete Versöhnung vorzugsweise (nur etwa dafür: im Anfang und Ausgangspunkt seiner, hernach zum Innern führenden Rede) von der Seite dar, daß die Heiden dadurch in die Gemeinschaft des Volkes Gottes eingetreten seien; was aber wiederum nur dadurch möglich geworden sei, daß Chr. Beide, Juden und Heiden, in Gottes Gemeinschaft zurückführte, Beide erneuerte."

Grade dies Zusammenfassen voran bezeichnet nun der Ap. mit: ὁ ποιήσας (was zu αὐτός gehört) τὰ ἀμφότερα ἕν. Sagen wir, ἀμφότερα stehe (das ἡμῶν erklärend) für τοὺς ἀμφοτέρους V. 16. 18. (wie Koppe, Flatt, Holzh.) — so ist das unleugbar, aber nur halbwahr; denn derselbe Ausdruck soll gewiß noch mehr begreifen, wozu denn sonst wäre das Neutrum gesetzt? Schwerlich bloß formell nach Bengel: quia sequitur ἕν. Man hat hier für's Erste nicht zu suppliren ἔθνη (oder gar τείχη, wie auch gesagt worden ist), nicht einmal γένη, wenn das (wie bei B.-Cruſ.) heißen soll „zwei Menschenarten." Sondern eben ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἓν ist die Angabe des allgemeinen Begriffs von εἰρήνη, der hier zweiseitig nachgewiesen werden soll: „was als entzweiet sich gegenübersteht, vereinigen — zunächst nur überhaupt Vernichtung der bestandenen Entzweiung," wie Matth. wohl getroffen hat. Harl. vergleicht auch gut 1 Kor. 1, 27. 28. τὰ μωρά, ἀσθενῆ, ἰσχυρά — doch scheint er nicht genug anzuerkennen, daß hier auch „Gott und Menschen" unter die allgemeine Bezeichnung fällt. Wir würden nicht bloß „das Beiderlei", sondern lieber noch deutlicher „das Zweierlei" (im Sinne von: das Entzweite) übersetzt haben, wenn nicht wieder die Gleichheit von ἀμφότερα und ἀμφοτέρους auszudrücken bliebe. Genug diese εἰρήνη, wodurch τὰ ἀμφότερα zu ἓν werden, umfaßt: äußerlich (wie hier der Ap. vorschreiten will) zuerst die typisch-historische Vereinigung Israels und der Heiden — sodann aber, indem sich das Wesen und der tiefere Grund solcher Friedensstiftung eben hierin aufdeckt, als eigentlich Erstes die Vereinigung der Menschheit mit Gott. Denn die aus Isr. und den Heiden, durch Tödtung der

σάρξ und ἔχθρα in Beiden gleicherweise geschaffene ἐκκλησία ἐν Χριστῷ ist nun das Ἰσραὴλ πνευματικόν, ἀληθινόν, in welches alle Völker ohne Unterschied einzugehen berufen sind. Weiß doch selbst Rück. ungeachtet seiner einseitigen Fassung des Ganzen, hier nothgedrungen anzuerkennen, was Chrys. ausdrückt: οὐ τοῦτο λέγει, ὅτι εἰς ἐκείνην τὴν εὐγένειαν ἡμᾶς ἤγαγεν, ἀλλ' ὅτι καὶ ἡμᾶς κἀκείνους εἰς μείζονα.

Wenn also εἰρήνη besteht im ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἕν — und hernach V. 15. dem ποιεῖν ἕν das κτίζειν εἰς ἕνα entspricht, so wird jedenfalls vorher das abgebrochene μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ eben die Trennung anzeigen, wodurch es geschiedene ἀμφότερα waren. Weil aber das zu dem λύσας gehörige ἵνα κτίσῃ jetzt zunächst mit ἕνα καινὸν ἄνθρωπον bei Isr. und den Heiden stehen bleibt, werden wir dennoch zunächst die Zwischenwand auch von dieser Trennung verstehen müssen. Ist der zwiefache Ausdruck weiter nichts als Bild für diesen Begriff der Trennung, oder bezieht er sich anspielend in seiner auffallenden Massivität, so zu sagen, auch auf etwas äußerlich und eigentlich Entsprechendes? Ferner wie haben wir die Zwiefachheit des Wortes in ihrer Zusammenfügung zu verstehen? Das sind die beiden Fragen, welche Antwort verlangen. Auch Beng. scheint, wie die meisten Ausleger, zuerst nur bildlichen Ausdruck anzuerkennen, wenn er dann die Wahl der zwei Worte zur Bezeichnung zweier gleichsam einen Kontrast enthaltenden Gedanken versteht: *Paries* dicitur, quia intervallum fuit valde munitum; *sepes*, quia suo tempore facile soluta. paries disjungit *domos*, sepes *regiones*. Und doch, indem er nun das discrimen circumcisionis et praeputii richtig darin findet, kann er sofort nicht umhin zu bemerken: ipsa congruebat structura templi hierosolymitani. In der That, jene Deutung vorher, wonach der Unterschied zugleich als sehr fest und doch leicht lösbar bezeichnet werden soll, hat etwas kaum hieher Gehöriges, kann uns nur seltsam gesucht erscheinen; dagegen führt uns der Sprachgebrauch bei beiden Ausdrücken darauf, daß Paulus, der doch sonst Abstrakta genug für Begriffe kennt und niemals eigentlich bloß rhetorisch bildert, durch bestimmtere Beziehungen auf die Sache, von der er spricht, zu diesen zwei Worten grade gekommen. Für das erste Wort gilt dies um so mehr, als es ein seltenes, wenig vorkommendes war[1]); das andre hat sogar in der aus der Schrift geflossenen Terminologie seine bestimmte, ganz hieher gehörige Bedeutung, wie wir sogleich zeigen werden. Ohne solche Absichtlichkeit der Wortwahl, bei dem historischen Blick auf den Stand der Dinge zwischen Isr. und den Heiden auch auf geschicht-

1) Phavor. erklärt διάφραγμα. Hesych. dagegen stellt zusammen das eben so seltene (dazu sehr ungewisse) κατῆλιψ mit μεσόδμη, μεσότοιχον. Letzteres eigentlich nur bei Athenäus, denn Clemens hat es aus unsrem Briefe.

lich vorhandene Dinge hinzudeuten, wäre die bloße Häufung der zwei Synonymen (da *μεσότοιχον* eben auch ein *διάφραγμα* ist und jene leichtere Lösbarkeit des *φραγμός*, an die wir bei unserem „Zaun" denken, gar nicht im Worte liegt, welches auch sogar einen befestigten Ort anzeigt) — eine rhetorisch tautologische Wortfülle, wie sie uns im Briefe, der die Worte sinntief so genau stellt, noch nicht vorgekommen ist. Namentlich die sehr herrschende Deutung, welche *τοῦ φραγμοῦ* nur als Nebenbestimmung auflöst [1]), ist deßhalb, wie schon wegen des zweiten, eben so bezeichnenden Artikels gewiß zu verwerfen. Will man so auflösen, dann wäre doch wenigstens wegen der Artikelstellung eher *τὸ μεσότ.* der erklärend beigesetzte Begriff und *φραγμός* das Hauptwort, wie Erasm. interstitium maceriae. (Also, wenn Rück. das Dilemma stellt: subjektiver oder objektiver Genitiv — gewiß eher die Scheidewand oder Trennung, welche durch den *φραγμ.* gebildet wird, als das Andre, was er vorzieht, der *φραγμός*, d. h. eben die Trennung selbst, eine Wirkung des *μεσότοιχον.*) Aber *φραγμός* hat offenbar die zuerst einleuchtende Beziehung auf das nachher genannte Gesetz, daher schon der Syr. diesen terminus ܣܝܓܐ vorangestellt hat. Nicht nur in den jüdischen Schriften ist סְיָג, סְיָגָא Bezeichnung für das Gesetz, wie dann wieder für die pharisäischen Gebote, welche das Gebot noch enger und vorsichtiger verzäunen, ja für die den Text verwahrende Masora — sondern auch der Herr selbst in seinem Gleichnisse Matth. 21, 33. hat in demselben Sinne *φραγμός* voran aus Jes. 5, 2. (wo LXX. derselbe Ausdruck, vgl. hebr. מְשׂוּכָה V. 5.) herübergenommen. Es ist also ein in der Schrift gegründeter Name für die von Gott gemachte, Israel absondernde Verfassung und Gesetzgebung, und schon Chrys. hat hierin richtig gesehen, dabei bleibt immer noch wahr, was Harl. festhalten will: daß *μεσότ.* die Eigenschaft des *φραγμ.*, die der Ap. an ihm hervorheben will, anzeigt. Oder vielmehr, da *φραγμός* bereits nicht sowohl das Gesetz selbst und an sich, als die trennende Eigenschaft oder Wirkung desselben meint [2]), so bezeichnet nun *μεσότοιχον* verstärkend noch diese Trennung, parallel dem *ἔχθρα* nachher, und zwar — sehr natürlich! — ebenfalls nicht bloß als Begriff oder seltsam aus der Ferne hergeholtes Bild [3]),

---

1) Also der beliebte Genit. appositionis, dazu noch idem per idem, *τὸ μεσότοιχον διαφράσσον ἀλλήλους.* Grotius: Genit. est vice *ἐπιθέτου*, more hebraeo! Schon Luther: „der dazwischen war." Flatt: „die trennende Scheidewand" — grade wie Stolz, de Wette, van Eß, Kistemaker übersetzen. Unter den Neueren entscheiden sich auch Matth., Olsh., B.-Crus. hiefür.

2) Weil ja sonst, wie Rück. Recht hat, der undenkbare Satz herauskäme: Christus hat das Gesetz aufgehoben, indem oder dadurch daß er das Gesetz aufhob!

3) Wagenseil's allzugelehrte Grille bei Seite gelassen (s. Harl.), so wie die

sondern mit gleichem Bezug auf etwas geschichtlich Vorhandenes, das mit dem Israel umzäunenden Gesetz wesentlich zusammenhing. Und wo sonst wäre dies zu suchen als im Heiligthum Israels, dessen Einrichtung ja freilich der Absonderung entsprechend war? Wir sind überzeugt, P. will in seinem Doppelausdruck eben auf Beides anspielen, Gesetz und Tempel. In letzterem (freilich nicht in der Hütte oder im salomonischen Tempel von Anfang, aber in dem späteren, was auch seine Bedeutung hat!) war der Vorhof der Heiden, der ξένοι καὶ πάροικοι V. 19. (man merke doch, wie das übereinstimmt!) streng abgeschieden. Wir halten mit Olsh. diese wahrlich nah liegende, sehr bedeutsame Anspielung, die seit Anselm Viele gefunden haben, fest, und können uns wieder nur aus der zähen Unwilligkeit, anders als abgeschnitten logisch zu lesen, erklären, daß Harl. mit Koppe und Rück. in der Abweisung auch dieses Gedankens einig wird. Weil nachher τὴν ἔχθραν in Apposition stehe, könne μεσότ. auch **nur** Bild für das geistige Verhältniß der Feindschaft sein! Mit solchen Regeln schütten wir viel Sinnvolles, Typisches, Ineinandergehendes in der heil. Schrift zu, die wahrlich von Hause aus Begriff, Bild, Vorbild, Anspielung nicht so steif zu scheiden gewohnt ist. Ich möchte wohl sehen, wie solche Hermeneutik im A. T. durchkommt, aber auch die Sprache des N. T. participirt vielfach (sonderlich, wo sie auf Alttestamentliches zurückgeht, man denke doch nur an den Hebräerbrief) an derselben Ausdrucksweise. Also der Ap. meint freilich im Innern des Gedankens die durch Absonderung Israels entstandene, befestigte Trennung, die vom νόμος herkommende ἔχθρα, dennoch spricht er so davon, daß er nicht nur auf die Redeweise, unter Zaun das Gesetz darzustellen, anspielt, sondern zugleich noch auf jene Tempeltrennung, welche deßhalb dann Israels eigner Eifer (grade wie sie sich selbst die Beschneidung nannten!) gegen die salomonische Einladung aller Völker, im gleichen Vorhof anzubeten, aufgerichtet hatte. Grade dies ist hier die treffendste Verkörperung des „geistigen Verhältnisses," welche die massiv dastehende Geschichtlichkeit selbst darbot. Ja noch nicht genug! Indem die Trennung Israels von den Heiden selbst nur ein Typus war und im Hintergrunde dieses Typus auf die noch bestehende Trennung des natürlichen Menschen von Gott hinwies, Israel nach dem Fleische nur das geistliche, wahrhaft priesterlich nahende Israel der Zukunft abschattete — indem also der Ap. hier typisch von der Sache

Erinnerung Andrer an Mittelwände in Häusern oder Zimmern (die am Ende gar nicht mehr sagt, als das Wort selber), ist Gronov's und Schöttgen's Mauer zwischen den Wohnplätzen der Juden und Heiden in den Städten das Nächste noch. Doch wozu dies unsicher so weit suchen, da dieselbe Scheidewand (woher erst jene andern Scheidungen kamen) zu allernächst in Jerusalem stand? Hernach erst auch überall!

redend auch schon diese Sache, dies Wesen hyponoëtisch dabei im Sinn hat — müssen wir auf die Gefahr, der Träumerei geziehen zu werden von den nüchternen Auslegern, dennoch bekennen und bezeugen: der Ap. denkt heimlich schon bei μεσότοιχον weiter, wir glauben ihn zu verstehen! Entspricht nicht am Schlusse V. 18. die geöffnete προσαγωγή zu Gott sehr deutlich abschließend wieder dieser ersten Wegnahme der Scheidewand? Auch drinnen im Tempel, auch für Isr. selbst war eine solche Scheidewand, sogar für seinen Hohenpriester bis auf Einen Tag im Jahre! Der Vorhang vor dem Allerheiligsten war in seiner trennenden, zurückschreckenden Eigenschaft wahrlich auch so gut wie eine Wand (den eigentlichen Eingang im Hause selbst wehrend), und als der Erlösungstod geschah — „zerriß dieser zuerst," wie Richter's Hausb. mit vielleicht unbewußter tiefster Bedeutsamkeit anmerkt. Die Sonderung des Heidenvorhofs war nur eine falsche, wiewohl der Natur der Verhältnisse ganz gemäße Vorschiebung dieses eigentlichsten μεσότοιχον, vor dem Israel eben so geschieden von Gott erschien: hier galt es zu zerbrechen und lösen, auf daß auch jeder andre Zaun und Unterschied falle! [1])

Der Ap. gebraucht dafür absichtlich nicht das ihm sonst so geläufige καταλύειν, sondern (weil er bald mit καταργεῖν anders verstärken will) das noch einfache und doch schon gewaltige λύειν schlechthin, das wir noch 1 Joh. 3, 8. 2 Petr. 3, 10. und namentlich Joh. 2, 19. so finden. Ob λύσας, wie Harl. meint, selbst also noch mitten im bildlichen Ausdrucke stehe, das Bild erst vollenden solle — bezweifeln wir nun um so mehr, als grade dies Wort einerseits recht eigentlich geschichtlich das Niederreißen des Gesetzeszaunes wie der Tempel-Scheidewand, ja dieses ganzen alten Tempels mit seiner Verfassung (ganz im Sinne des Herrnwortes Joh. 2.) anzeigt [2]), anderseits dennoch in seiner sonstigen Bedeutung „auflösen, abthun" schon vorbereitend in das καταργεῖν hinübergreift. Hiebei galt es wahrlich nicht bloß das discrimen circumcisionis et praeputii, welches Beng. nennt, sondern das ganze Gesetz, die ganze mosaische (den Dekalog wie den Levitismus umfassende) Verfassung in ihrer Eigenschaft als ἐν δόγμασι aufliegend, und zwar für Isr. so gut wie für die Heiden ein Wegnehmen der dies bedingenden, im Zwiespalt Israels und der Heiden

1) Hier das Haus (Israels und Gottes), wo die Wand war (auch für Isr.) — dem entsprach dann der Zaun durch alle Lande.

2) Also nicht bloß, wie Klaiber (Von d. Sünde u. Erlösung S. 299.) der gewöhnlichen Exegese folgt: „Christus hat die Feindschaft, welche dieselben bisher wie eine Scheidewand von einander getrennt hatte, aufgehoben" — sondern wirklich zuerst (im Wesen und Typus zugleich) die Scheidewand, welche Zeichen und Resultat der ἔχθρα war.

bloß wieder vorgeschobenen, eigentlichen Feindschaft des Fleisches. Wie dies in Christi Versöhnungswerke zu Stande gebracht sei, wird uns der Ap. immer tiefer in's Innere führend sogleich sagen, und mit dem καταργεῖν des Widerwärtigen durch eine im Fleische Christi selbst wunderbarlich vollzogene Tödtung anheben.

Den Fortschritt der aufdeckenden Ausdrücke führt uns an sich recht gut Pass. vor: „Juden und Heiden waren getrennt. Eine Scheidewand trennte sie; die Scheidewand war eine feindliche, und diese Feindschaft — war das Gesetz!" Wirklich so scheint es, und darum ruft er auch dabei aus: „Wunderbar! Kann denn Gottes untadeliges Gebot Feindschaft unter seinen Menschen stiften?" Hernach weiß er das Räthsel richtig zu lösen, und wir werden im folg. Vers bei dem Verhältniß der scheinbar parallelen, aber dennoch nicht sich deckenden Ausdrücke ἔχθρα und νόμος die Lösung erkennen. Also nicht eigentlich: diese Feindschaft war das Gesetz — wohl aber: kam natürlich und unvermeidlich vom Gesetz her. Folglich auch v. Gerl. nicht genau: „das Abbrechen des Zaunes wird vom Ap. selbst erklärt durch das Wegnehmen der Feindschaft, und dieses wieder durch die Aufhebung des Gesetzes." Nehmlich nicht bloß erklärt wird Eins durch das Andere, so daß diese drei Dinge ganz einerlei wären, sondern: τὸ μεσότ. τοῦ φρ. voran ist der in der Wirklichkeit zugleich sehr konkret vorhandne allgemeine Begriff der Getrenntheit (und zwar der Heiden von Israel, wie Israels von Gott, bis zur wirklichen Scheidewand im Tempel sowohl draußen als drinnen) — sodann ἡ ἔχθρα ist noch stärker die im fleischlichen Sinn und Zustande dadurch erregte Folge — zuletzt erst ὁ νόμος die von Gott kommende, zuvor zum Offenbaren solcher ἔχθρα gegebene, veranlassende Ursache. Sind wir mit diesen Sätzen jetzt noch undeutlich, so hoffen wir uns doch möglichst verständlich zu machen im Folgenden.

V. 15. (Nehmlich) die Feindschaft, indem er in seinem Fleische das Gesetz der Gebote in Satzungen abthat, auf daß er die Zwei schüfe in sich selbst zu Einem neuen Menschen, Frieden machend.

Daß τὴν ἔχθραν eigentlich noch als weiter deutendes Appositum zu μεσότ. gehört und erst τὸν νόμον mit dem neuen καταργήσας konstruirt werden soll, scheint uns einleuchtend, obgleich man gewöhnlich die Verbindung nicht so faßt. Das doppelte Objekt zum folgenden Verbum ginge noch an, aber es wird gar zu hart schon durch das erst so späte Nachfolgen dieses letzteren, vollends durch das dann fast unerträglich zwischengeschobene, die Apposition höchst undeutlich zerreißende: ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. So ge-

hört also, wie jetzt in v. Meyer's Berichtigung steht, das eng nachgebrachte τὴν ἔχθραν auch in der Versabtheilung schicklicher noch zum Vorigen, ist jedenfalls noch mit λύσας zu konstruiren, wodurch sich nun der vorhin bemerkte Uebergang dieses Ausdruckes aus Bild in Begriff bestätigt. Dann erst hebt mit der ersten, gleich in's Erste und Tiefste greifenden Bestimmung, wie das Abthun geschehen sei (im Fleische Christi!) der neue Satz an, welcher uns nun durch das verstärkende καταργήσας lehrt, daß eine solche zunächst negative, entkräftende ἐνέργεια göttlich-rechtmäßigen Wirkens nöthig war, weil wirklich der veranlassende Grund allen Zwiespalts im an sich berechtigten Gesetze lag.

Wie schon in τὰ ἀμφότερα, dann weiter in τὸ μεσότ. τοῦ φρ. stets der Artikel Bekanntes vorausgesetzt hat, in einer den damaligen Lesern bis auf die bemerkten Anspielungen ganz anders als uns geläufigen Anschauung redend — eben so muß τὴν ἔχθραν (was man doch nicht übersehen sollte!) offenbar Bekanntes, Anerkanntes voraussetzen, folglich hier gewiß noch nicht ohne Weiteres von der nicht so leicht und klar zugestandenen Feindschaft des Menschen gegen Gott gemeint sein, sondern fortfahrend zunächst von Demselben, was im Gesetzeszaun, in der Tempeltrennung vor Augen stand. Wenn v. Gerl. behauptet: „die Feindsch. ist hier nicht die F. von Juden und Heiden unter einander" — so hat er völlig Unrecht. Ferner nur aus dem abgewiesenen Zusammenlesen von ἔχθρα mit νόμος, als ob das unmittelbar Apposition wäre, geht die gewiß falsche Deutung hervor, wonach schon Stolz übersetzt: „die Trennungsursache" — Flatt u. B.-Crus. die Ursache der Feindschaft. Daß der νόμος alsbald als die Ursache des Zwiespaltes auftritt, ist gewiß; dennoch aber wird nicht gradezu der νόμος selbst auch ἡ ἔχθρα genannt (wie sehr allgemein von jeher, nach Harl. namentlich in der Reformationszeit angenommen worden), denn das wäre zu viel gesagt und ließe dem dazu mitwirkenden anderen Faktor, dem Fleische nichts mehr übrig. Vielmehr, wie wir schon gesagt, steht das allein so starke, nicht auch (wie irgend ein Zaun, Vorhang oder Zwischenwand) unmittelbar von Gott verordnete ἔχθρα für sich in der Mitte, als die Folge und Wirkung des Gesetzes, wie in dem typischen μεσότοιχον theils ebenfalls gesetzlich angezeigt wurde, theils in eigenwillig übertreibenden Hinzufügungen aus dem Fleische (dem abermaligen Zaun um den Zaun, den die δόγματα der Menschensatzung machten, wie dem gegen die Heidenwelt vorgeschobenen Vorhang, als wäre schon Israels Vorhof ein Allerheiligstes für sie!) sich zeigen mußte. Diese bittere, sich überbietende Feindschaft oder stärkste Trennung war Folge des Gesetzes, wie Olsh. richtig bemerkt. Daß übrigens, insoweit an dem φραγμός und μεσότοιχον etwas Gottgeordnetes war, dies nicht völlig einerlei mit

ἔχθρα sein kann, sieht Olsh. ebenfalls ganz wahr, nur daß die weitere Anspielung, wie wir sehen, auf das Hinzugethane, Selbstgemachte freilich dazu hinüberleitet. Man kann sich bei den unvergleichlich fein und zart abgestuften, genau bemessenen Ausdrücken und Fügungen des Ap., mit denen er in lebendigster Anschauung des uns leider jetzt so fern Getretenen redet, auf jedem Schritt wieder versehen: die große Masse der Ausleger richtet fast lauter Konfusion an, und die volle Klarheit, zu der wir unserntheils hinanstreben, wird sich erst wiederfinden in der neu aus dem ersten Geiste der apostolischen Schrift- und Geschichts-Anschauung gebornen Exegese der Zukunft, welche dem apostol. Worte sein Recht zu thun fähig ist. Unterdeß buchstabiren wir ein wenig, an der Polemik selbst uns leider erst zurechtfindend, und vermögen die etwa vorhandene innere Anschauung des heiligen Textes den Exegeten doch nicht auf diesem Wege mitzutheilen.

Man kann und muß, um so zu buchstabiren, wieder für's Erste sagen: in seinem Zusammenhange rückwärts ist ἔχθρα noch nicht sowohl ganz, was wir bei „Feindschaft" uns denken, sondern mehr „Trennung, Zwiespalt" — der Zustand, in welchem sich die Getrennten feindlich gegenüber standen[1]). Aber in diesem feindlich, in diesem starken Ausdruck zeigt sich dennoch das vom Fleisch leider Dazugethane deutlich mitgefaßt. Wie Flatt sagt: „es war (freilich) wider Gottes Absicht, daß das Gesetz dazu beitrug, (feindselige) Abneigung der Juden und Heiden gegen einander zu veranlassen." Aber es ist so, wie der ehrliche Rieger ausdrückt: „Der Unterschied zwischen Juden und Heiden war nicht von Menschen aufgebracht, sondern von Gott selbst festgesetzt, und durch die ganze kirchliche Verfassung der Juden wie mit einem Zaun verwahrt — daran nahm dann freilich das menschliche Herz Anlaß zu manchem Aufblähen und Feindschaft wider einander." Und das war wiederum von Gott zuvorversehen, in einem andern, mittelbaren Sinne beabsichtigt, herbeigeführt, dies Hervortreten dessen, was im Menschen ist, grade an den göttlichen Ordnungen dazu bestimmt, daß nun zu rechter Zeit das große Abthun und Aufheben käme. Wie es im engern Vorbilde selbst unter Israel wieder einen Neid (קִנְאָה) zwischen Ephraim und Juda gab, dessen Wegräumung die Propheten verheißen (s. Jes. 11, 13. und besonders Hes. 37, 15—22. wo dann auch V. 23—28. der neue, lebendige Grund für die Einheit folgt) — grade so verhielt es sich in der apostolischen Zeit mit der ἔχθρα zwischen Juden und Heiden. Paulus — „der selbst erst

1) Dahin will Brandt's Bibel: „das Gesetz wird hier eine Feindschaft genannt, weil es die Gemeinschaft der Juden und Heiden verhinderte" — nur daß nicht das Gesetz selbst so genannt wird.

durch Christum von Haß und Feindschaft geheilt worden war [1])" — weiß das Alles gar wohl, erkennt sowohl das Fleischliche daran, das nur durch Umwandlung des Fleisches, als auch das veranlassend Rechtliche dabei, das nur durch Aufhebung des Gesetzes (als Gesetz) gebrochen werden kann: darum faßt er den „feindseligen Zwiespalt" als Mittelbegriff seiner ganzen Exposition so stark auf und heißt ihn kurzweg die (allbekannte, durch alle Menschenwelt vorhandne) ἔχθρα. Endlich, warum er so sagen muß und woher die Feindseligkeit daran eigentlich stammt, werden wir ganz erst V. 16. erfahren, wo dasselbe τὴν ἔχθραν im tieferen Sinne des aufgedeckten Grundes wiederkehrt. In beiden Stellen ganz gleich verstehen, ist eben so falsch als den Zusammenhang leugnen. Die Feindschaft zwischen Isr. und den Heiden war (trotz des veranlassenden, scheinbar berechtigenden Gesetzes) als Feindschaft dennoch am Ende wieder nur, und zwar auf beiden Seiten, die vorgeschobene Feindschaft des Fleisches gegen Gottes Wahrheit und Liebe, gegen den Geist schon im Gesetze selber. Derselbe Haß und Widerstand gegen den lebendigen Gott äußerte sich im Verachten und Hassen des von ihm zeugenden Israel bei den Heiden, fuhr in das mißbräuchliche, falsche Rühmen ihres Vorzuges bei den Juden [2]). Das ist auch das Wahre an der von Harl. vertretenen Deutung, indem freilich der Ap. im Hintergrunde schon die Feindschaft der Menschen gegen Gott im Sinne hat; aber er faßt sie jetzt zuerst an ihrer Erscheinung auf, und man darf nicht mit den Vätern so vorgreifen, daß hier schon ausschließlich die Feindschaft Beider gegen Gott, gar nicht die gegenseitige Feindschaft gemeint sei. Diese letztere Verneinung ist baare Willkühr, vernichtet den deutlichen Parallelismus zwischen μεσότοιχον und ἔχθρα, zerstört den ganzen, allmählig entwickelnden und aufdeckenden Fortschritt des nur so klaren Redeganges.

Ein Analogon der ἔχθρα, wie sie P. meint und die Zeit bis auf Christum sie hatte, pflanzt sich noch immer fort überall, wo noch nicht Christus Alles neu und geistig frei gemacht hat. Wir haben ja nicht bloß vor Augen, daß die den Heiden vergleichbaren Zöllner und Sünder in der Christenheit ihre Feindschaft gegen Gott als verachtenden Haß gegen die Frommen zugleich äußern und maskiren; sondern die gesetzlich Frommen (sogar noch die Pietisten, so weit sie dazu gehören) lassen gleichfalls ihre unüberwundne Widrigkeit mit stolzem Vorwand aus als Haß der Weltkinder. Daß jetzt auf dieser Seite die ἔχθρα nicht so scharf und schneidend hervorbricht, liegt nur daran, daß das weichlichere Fleisch, die mo-

1) Wie Nitzsch, Predigten während der Belagerung Wittenbergs, S. 22. sagte.

2) Diese Gegenseitigkeit des Verhältnisses will wahrscheinlich die Vulg. mit ihrem sonst seltsamen Plur. inimicitias (das zweitemal vollends falsch) ausdrücken.

dern gedämpfte Natur der Gesetzlichen es jetzt mit Gottes Gesetz und Recht auch nicht mehr so scharf und ernst nimmt, als weiland die Maccabäer oder Pharisäer. Damals endlich war es das Geringste, wodurch das Gesetz solche Feindseligkeit veranlaßte (obwohl man gewöhnlich dabei stehen bleibt): daß es die gesellige Gemeinschaft durch seine Ceremonialsatzungen hinderte, fast unmöglich machte [1]. Vielmehr trennte schon der Dekalog mit seinem: Nicht andre Götter! Kein Bildniß! und der wöchentlich vom Geschöpf zum Schöpfer weisende Sabbath die zwei Hälften der Menschheit so sehr, daß ihrer keine mit der andern gesellig zu leben auch nur begehren konnte, so lange jede auf ihrem Flecke blieb [2]. Woraus wir im Voraus merken, daß νόμος gewiß nicht bloß vom Ritualgesetze zu verstehen ist!

Nach allem Gesagten wird uns, wenn wir weiter lesen, zuerst sicher sein, daß nach ἔχθρα jedenfalls ein Komma stehen muß, und Grot. Recht behält: Ponenda hic ὑποστιγμή. Haben wir doch schon erkannt, daß mit ἐν τῇ σαρκί der neue Satz anhebt, ἔχθρα mehr nach rückwärts als mit νόμος in Apposition steht. Dennoch zog schon die Peschito ἔχθραν ἐν τῇ σαρκί zusammen, auch Lachm. hat die Interpunktion weggethan, Chrys. (s. bei Harl.) redet seltsam dunkel von der Feindschaft in Christi Fleische. Wir wollen uns mit Vermuthungen und Deutungen hierüber jetzt nicht aufhalten, sondern mit Olsh. bekennen: diesem Zusammenhange lasse sich durchaus kein passender Sinn abgewinnen [3]. Wir haben die Reihefolge der Vermittlungen des Versöhnungswerkes in Christi Person, welche mit ἐν σαρκί beginnt und mit ἐν πνεύματι schließt, schon besser kennen gelernt. Dies ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ gehört eng zum καταργήσας, ist die erste wiederaufnehmende Parallele mit ἐν τῷ αἵματι V. 13. Aber darum ist es noch nicht völlig gleich damit (wie Olsh. sagt), nicht bloß zu übersetzen (wie bei Flatt): durch seinen Leib, d. h. eben wieder durch den Tod. (Auch de Wette gradezu: durch seinen Tod! Rück. nicht anders: an seinem Leibe, d. h. durch seinen Kreuzestod.) Wozu denn da die so genau bemessenen verschiedenen Ausdrücke für Dasselbe, bald αἷμα, bald σάρξ, bald wieder (wie man auch das einerlei macht) σῶμα, stets nur um den Tod zu bezeichnen? Harl. betont sehr gut, daß ἐν τῇ

1) Ut haec decreta pariter ethnicis obstarent, qui cum Judaeis familiariter vivere *cuperent*, et Judaeis, qui gentilium consuetudine uti *vellent!*

2) Siehe die Stelle aus Bucer bei Harl. S. 219.

3) Denn die spätere Deutung (welche Chrys. gewiß nicht meinte) bei Bugenhagen, Burg, Schultheß, wonach σάρξ Χριστοῦ hier die nach dem Fleische Verwandten mit Christo, sein Volk, die Juden anzeigen soll, ist ein lächerliches Kuriosum, welches die Widerlegung bei Harl. (in den Juden sei ja der Haß noch recht geblieben) eben so wenig verdiente, als auch nur die Anführung Michaelis, der αὐτοῦ streicht und nun — leibliche Feindschaft, aus leiblichen Ursachen übrig behält.

σαρκὶ hier keine nur beiläufige Nebenbestimmung sei, sondern entscheidende Hauptbestimmung — weßhalb wir eben auch meinen, daß es den Satz recht eigentlich anhebt. Aber was heißt es nun mit seinem so bestimmten Ausdruck?

Wir möchten, wenn man uns nicht mißverstehn will, beinahe sagen, daß die sonst mit Recht von Matth. „oberflächlich und sinnlos" genannte Koppe'sche Deutung: Er selbst leibhaftig, in seiner Leibhaftigkeit oder eigenen Person[1]) — dennoch der inneren Wahrheit näher ist, als das bloße Auflösen von σάρξ in den Tod am Kreuze, ähnlich und entsprechend, wie die Rationalisten Christi ganze Menschheit besser festhalten, als die einseitige Dogmatik. Daß der Tod eingeschlossen, ja sogar vornehmlich als das Entscheidende für die Versöhnung und Neuschöpfung hier gemeint sein muß, ist freilich sicher, denn das καταργεῖν war (wie V. 16. folgt) ein ἀποκτείνειν ἐν τῷ σταυρῷ — dennoch ist ein Mehreres mitgefaßt, um die Kraft und Bedeutung eben dieses Todes, der ja nicht auf Golgatha so mit einmal ex abrupto kam, zu begründen. Sehr kurz andeutend, aber für die weiter Denkenden das Rechte zeigend ist v. Meyer's vereinigende Note: „durch seine Geburt und Tod." In der That, so weit und tief müssen wir zurückgehen in die Annahme desjenigen Fleisches, in dem er dann so wirksam und gültig sterben konnte. Wieder einseitig, den Anfang ohne das Ziel der Vollendung nehmend, hat man bloß an Menschwerdung, Leben im Fleische, vollständigen Gehorsam in der Erniedrigung des Fleisches gedacht: damit gehet wieder die Parallele mit ἐν τῷ αἵματι ganz verloren, der Gedanke wäre unapostolisch vom Versöhnungstod abstrahirend, wir hätten keine Begründung für das nachher zusammenfassende διὰ τοῦ σταυροῦ. Gewiß ist bei dem Fleische Christi, grade hier wo es das Gesetz-Abschaffen gilt, seine Geburt vom Weibe (folglich in's Fleisch) und sein γενόμενος ὑπὸ νόμον schon von da her (nicht bloß äußerlich!) ganz eben so wie Gal. 4, 4—6. eingeschlossen, aber doch nur, um diesen sühnenden, das Gesetz entkräftenden, die Feindschaft tödtenden Gehorsam vollbracht und vollendet anzuschauen in der Spitze des Gehorsams bis zum Tode[2]). Der Ap. meint also den Tod und doch wieder nicht den Tod allein und für sich nach jener mechanischen, eigentlich gar kein Verständniß bringenden Ansicht, wider welche selbst Gerhard wohl zu sagen weiß:

1) Auch Stolz übersetzt: In eigener Person schaffte er die Trennungsursache u. s. w.

2) Welchen Zusammenhang des thuenden und leidenden Gehorsams Philippi ungewöhnlich treffend entwickelt hat in seiner Schrift: Der thätige Gehorsam Christi. Siehe besonders, was er S. 69. aus Gerhard anführt. Gewiß, nur diejenige Dogmatik, welche den Tod als ἀκμή des Ganzen begreift und auch der passio inchoata ihre Bedeutung läßt, ist die rechte.

Activam et passivam obedientiam Christi (wir setzen dazu: passionem inchoatam et extremam) divellere est rerum ordinem invertere, et pro tota Christi justitia et obedientia tantum partem aliquam illius substituere. Doch handelt es sich dabei nicht bloß um die justitia, sondern (wovon auch Philippi mit der Schule nicht viel weiß) realiter um die ἐνέργεια des καταργεῖν und κτίζειν für den in Christi Fleische durch den ewigen Geist in ihm herauszukämpfenden, auszugebärenden καινὸς ἄνθρωπος. Wenn die Satisfaktionstheorie Grund und Unterlage bekommen, aus der ungerechten, formal imputativen permutatio personae herauskommen soll, so muß der große Satz (den auch Philippi kennt aber nicht in die Tiefe verfolgt, mit dem die Dogmatiker freigebig sind, ohne ihn zu verstehen): „Christus ist die Menschheit, deßhalb kann er sie auch vertreten" — durch Anerkennung alles dessen, was die Theilhaftigkeit unsres Fleisches bei Ihm einschließt, besser begründet, erst eine Wahrheit werden [1]). Wir meinen, was Kol. 1, 22. mit ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός deutlich genug ausdrückt, was aber die gewöhnliche Theologie der Gläubigen bisher wenig oder gar nicht erkannte. Viel tiefer und früher, als diese meint, beginnt in Christi Person die heiligende, sühnende, das Widrige tödtende, dem Recht eben damit zum vollen Recht helfende Thätigkeit des Leidens. Es gilt nicht bloß (mit Flatt zu reden): den Leib Christi in seinem irdischen Zustand, sofern er an's Kreuz geheftet, getödtet wurde — sondern die (mehr als nur den Leib angehende) schwache, mit unserem Tod und unsrer Sünde von Anfang der Geburt her in Zusammenhang gesetzte Menschheit Christi [2]). Dies und nichts Anderes ist seine σάρξ, die zuletzt in Gethsemane und auf Golgatha zum Siege des Geistes für uns nach Gottes Recht und Kraft vollendet, im Tödten lebendig gemacht, in der Hingabe zum neuen σῶμα gewonnen wird. Christi σάρξ hat nun einmal mit unserer σάρξ ein reales, keineswegs doketisches ὁμοίωμα — wie denn auch hier in unsrer Stelle der Ausdruck sehr deutlich wieder auf das wegzuschaffende ἐν σαρκί V. 11. zurückweiset. „Das Leben des Erlösers mit seinem unendlichen Leidensinhalte" (wie Matth. wieder nur ahnend und abspringend sagt) hatte diesen Leidensinhalt nur dadurch, daß auch in Ihm, d. i. in

1) Γενόμενος ὑπὸ νόμον heißt nicht „gethan," und ὑπὸ νόμον ohne Artikel begreift sehr allgemein die wahre Theilhaftigkeit an unserer ganzen Stellung, die auch bei den Heiden so heißen muß.

2) Nach dem schönen Wort Augustin's (de vera rel. c. 30.): Ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda. Wie Turretin. (de satisf. II. §. 34.) deutlicher: Neque Christo imputari potuissent peccata nostra, nisi tum naturae ejusdem vinculo, tum voluntaria sponsione nobiscum unitus esset; neque justitia Christi nobis imputaretur, nisi in unum cum ipso corpus coaluissemus.

seinem Fleische der (freilich nur passive, darum unsündliche, dennoch reale) Antagonismus mit dem Geiste vorhanden und zu überwinden war: wie käme denn sonst ein ὑπὸ νόμον, ein wirklicher Gehorsam, ein Sich-selbstverleugnen, sein Kreuz und damit unsre Sünde Tragen schon von Anfang heraus? Die Konsequenz wahrer Menschwerdung im gefallenen Geschlecht ist für den Sohn Gottes als Menschensohn auch unabweislich die wunderbare Verbindung von Freiheit in Gott mit Gebundenheit an das unsrer Natur geltende Gesetz, von Macht des Geistes mit Schwachheit des Fleisches. Das ist endlich abermals das Wahre an jener, falsch und unerkannt in die formelle Konstruktion gezogenen Verbindung zwischen ἔχθρα und σάρξ αὐτοῦ, denn wenn die ἔχθρα mit dem νόμος nicht irgendwie wirklich in seinem Fleische war (wie sogar die ἁμαρτία als gefühlte, getragene, versuchende, schuldige nach Röm. 8, 3.) — so konnte sie ja nicht in demselben getödtet, als Opfer dargebracht werden. Der ganze, beiderseitige Fleischeszustand der Menschheit, ferner das ganze um seinetwillen vorhandne, mit ihm zusammenhängende Vorbild- und Schattenwerk des νόμος im weitesten Sinn mußte abgethan werden: dazu nun hatte es Christus vermöge seiner Geburt in sich genommen ohne die Sünde, und so hat er es in seinem Fleische leidend und kämpfend bis zur ἀκμή des Todes am Kreuz eben so rechtmäßig als nach der Kraft Gottes, die in Ihm zuerst das Neue schuf, abgethan. Die (mehr negative) Seite des Rechts dabei wird uns hier der Ap. im Aufheben des νόμος zeigen, die (mehr positive) Seite der Kraft als das eigentliche ἵνα in dem κτίζειν καινὸν ἄνθρωπον, doch so daß natürlich Beides in einander gehet und wechselwirkend zusammenhängt.

In seinem Fleische, d. h. also (wie Delitzsch von der Kirche S. 17. sagt, und wie wir für unser Verständniß gern acceptiren): „kraft seines unter das Gesetz gethanen Fleischeslebens, welches er in den Tod gab, um es aus dem Tode lebendig, herrlich und frei im Geiste für uns Alle zurückzunehmen.“ Insofern das Gesetz als eine göttliche Anstalt die Feindschaft zur Offenbarung hervorgerufen hatte, mußte dieselbe auch wieder durch eine göttliche Anstalt abgebrochen und aufgehoben werden, und dies vollbrachte Christus, wie Rieg. sagt: „durch seinen ganzen Lauf von seinem Kommen in das Fleisch, bis auf dessen (letzte, ganze) Abtödtung und Zerreißung am Kreuz.“ Wie gewissermaßen sein Fleisch, das von uns angenommene, selbst der zu durchbrechende Vorhang war, lehrt uns derselbe Paulus Hebr. 10, 20. Hier aber in unsrer Stelle wollen wir zufrieden sein mit dem, was er hier sagt, und nur noch, der Parallele Kol. 2, 11. gedenkend, merken: daß die im Geiste wahrhaftige Beschneidung (deren Gegensatz hier vorhin V. 11. genannt war) in dem-

selben Sinne zuerst die Beschneidung Christi, d. h. die an und in ihm selbst vollzogene ist, wie die Taufe, das Absterben und Auferstehen.

Wir kommen weiter zum Abthun und Entkräften des Gesetzes. Denn zunächst auf Seiten Israels, was hier hervortreten muß, war es durch Gottes Anstalt selber zur deutlichen Erscheinung hervorgerufen, was freilich nach verborgener Analogie ganz eben so für die ganze Menschheit gilt: daß etwas Anderes als versühnende, rettende Gnade, daß der Weg des rechtlichen Gebietens und von außen her kommenden Führens, der dann allein bliebe, der gefallenen Menschennatur nicht aufzuhelfen vermag, vielmehr nur Zorn und Zwiespalt wirket[1]). Nicht sowohl nach der Absicht Gottes, als durch die Sünde der Menschen geschieht es, daß das Gesetz nicht Gehorsam schafft sondern die Lust und Schuld steigert, daß auch Israels geoffenbartes Gesetz insonderheit, anstatt dies erwählte Volk wahrhaft für Gott von den Heiden abzusondern, durch das Fleisch in ein Reizmittel der ἔχθρα gegen Gott und Menschen sich verkehret: dennoch tritt nun die überschwängliche Gnade in's Mittel, bricht den Bann, löset den Fluch und schafft ein Neues. Hier müssen wir die ganze Lehre des Römer- und Galaterbriefes, welche der Eph. Br. schon hinter sich hat, voraussetzen, und den Leser darauf verweisen: wer diese Voraussetzungen nicht einigermaßen mit sich bringt, den müßten wir freilich erst wieder weitläuftig unterweisen. Aber wir enthalten uns dessen und behaupten zunächst bloß als das Nöthigste: daß hier νόμος keinesweges etwa bloß das Ceremonial- oder auch so genannte Ritualgesetz, die durch Moses nur für Isr. gegebenen äußeren Vorschriften meinen kann. Zwar findet sich dieser Irrthum von Theodoret her bis auf die neueste Zeit noch in sonst schriftmäßigen, gläubigen Erklärungen ausgesprochen: „das in Geboten äußerlicher Satzungen bestehende, also nicht das Sittengesetz" — aber es ist und bleibt ein großer Irrthum, ein Mißverständniß oder Unverständniß bei einer Hauptlehre des apostol. Wortes. Zwar meint nicht nur ein Grotius: νόμος τῶν ἐντολῶν dicitur ea pars legis, quae consistit in rebus per se nec honestis, nec turpibus — sondern auch ein Bengel stimmt ganz kurz mit Einem Worte bei; aber das darf uns nicht irren, und wenigstens Einzelne haben dagegen das Rechte gesehen, sogar übertreibend nur an das Sittengesetz gedacht. Schon Flatt erinnert sehr wahr, daß das Versöhnen V. 16. doch gewiß auch die Befreiung von der κατάρα του νόμου Gal. 3, 13. (also des moralischen Gesetzes) begreifen müsse; Harl. hebt hervor: „daß in den Ausdrücken des Ap. nicht die leiseste Hindeutung

1) Ueberhaupt ist Israels ganze Verfassung und Führung, soweit sie gesetzlich, nicht positiv segnend und verheißend ist, weiter nichts als eine ausprägende Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit.

darauf" liege, daß nur von dem einen, äußerlichen Theil des νόμος die Rede sei, so wie daß Kol. 2, 14. offenbar für das Sittengesetz entscheide; wir dürfen ferner nur auf Röm. 2, 12—15. 3, 12—20. 31. und den ganzen Römerbr., ja alle sonstige Lehre des Ap. Paulus verweisen, um zu wissen, was er unter dem νόμος, von dessen Fluch uns Christus erlöst hat, verstehe. Wir werden im Fortschritte der Entwickelung darüber ganz gewiß werden, aber auch einsehen, daß die Ausschließung des Ceremonialgesetzes ebenfalls einseitig und unrichtig ist. Wahrlich, viel zu viel behauptet nach dieser Seite hin Harl., wenn er sagt: „Der Gedanke, Chr. habe das Ceremonialgesetz aufgehoben, um Beide, Juden und Heiden mit Gott zu versöhnen, hat gar keinen Sinn, denn das Cer.-G. steht in keinem Nexus mit der Versöhnung der Heiden, und eben so wenig war die Aufhebung des Cer.-G. an sich Versöhnung der Juden mit Gott." An sich und für sich allein freilich nicht, aber in einem sogar durch das ganze A. T. unauflöslich hindurchgehenden Nexus mit dem Sittengesetze standen doch wahrhaftig diese das Recht Gottes behauptenden Ceremonialgebote, nehmlich das Recht Gottes, uns auch für das äußere Leben zur Probe des Gehorsams aufzulegen, was irgend seine Weisheit gut finden würde. Ohne die Versöhnung zur Geistesfreiheit und Willigkeit in Christo wären alle Heiden bis heute noch schuldig, sich einer gleichen, ihren Ungehorsam hervorziehenden Pädagogie theokratischer Verzäunung zu unterwerfen; denn am Ende ist Gesetz — Alles, was Gott von außen und oben her gebieten kann und will. Folglich bleibt allerdings im Hintergrunde der ganzen Lehre, die nur den Ausdruck von der offenbarenden Ausprägung des Verhältnisses für Isr. hernimmt, auch Alles, was bei den Heiden göttliches Gesetz und Recht in Gewissen, moralischer und bürgerlicher Ordnung ist, eingeschlossen. Wir haben wirklich anzunehmen, was Olsh. verneinen will und unpassend findet: „daß P. bei dem Gesetz auch an das in's Herz geschriebene Gesetz der Heiden gedacht habe" — dazu sogar an das auch bei ihnen aus dem Herzen auf ihre duodecim tabulas oder dergl. gekommene. Denn er wird sich doch wohl konstant bleiben, wenn er im Römerbr. unleugbar so redet.

Nun also zu der vielumstrittenen, so gar schwierig gefundenen, durch sonderbare Nebenwege umgangenen Bezeichnung: τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι — wobei namentlich der letzte Beisatz die Schwierigkeit macht[1]). Weil man meinte, derselbe könne grammatisch nicht zum Vorigen gezogen werden (wovon sogleich näher), haben ihn Viele zum Folgenden καταργήσας konstruirt, als nähere Bestimmung nicht des νόμος τῶν

1) Die vereinzelte Variante, welche das ἐν ausläßt (wie Kol. 2, 14.), kann offenbar gar nicht in Betracht kommen.

ἐντολῶν, sondern des ganzen Satzes genommen. Dieser Fassung begegnen wir schon im Alterthum. Zwar in Vulg. bleibt der dafür sehr scheinbare Ausdruck dennoch zweifelhaft, mehr noch in Syr. (wo das beigefügte Suffix. eben so wohl auf das Gesetz gehen könnte); aber von Pelag. und Chrys. an zieht sich die (bei Harl. 227. verzeichnete) Reihe der so Auslegenden bis auf die neueste Zeit zu Holzhausen herab. Die δόγματα sollen Christi neue Lehren sein: die πίστις als διὰ δόγματα συνισταμένη, die εὐαγγελικὴ διδασκαλία, nach welcher der Herr spricht: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν. Grotius: Chr. habe die Ceremonialgebote weggethan — per dogmata nempe sua; docuit enim per apostolos suos, haec in se nihil habere egregii etc. Leider bestätigte dies wieder für Viele Beng. mit seiner Autorität: in decretis, placitis evangelicis, per quae proponebatur misericordia in omnes — was er noch recht befestigen wollte durch die Struktur des Satzes (den er auch schon falsch mit τὴν ἔχθραν begann): sonst würde das zum Verbum gehörige ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ nicht so abgerissen voranstehn, jetzt aber entsprächen sich die zwei Objekte und die zwei mit ἐν gegebenen Bestimmungen des Verbum. Chr. habe τὴν ἔχθραν — ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, aber τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν — ἐν δόγμασι abgethan. Winer (Gramm. 3. Aufl.) stimmte wegen unabweislicher Sprachgründe bei, noch ausdrücklich gegen Theile, der das Rechte festgehalten hatte, sich erklärend. Er verlangte, wenn ἐν δογμ. noch zu νόμος gehöre, durchaus, daß entweder τὸν oder τῶν ἐν δογμ. geschrieben sein müsse. Auch Kol. 2, 14. sollte der Dativ ein Dat. instrum. zu ἐξαλείψας bleiben; folglich habe Chr. nach beiden Stellen (wenn auch immerhin der Ausdruck ein befremdliches ἅπ. λεγ. sei!) das Gesetz der Gebote aufgehoben — durch Lehrsätze, Lehren, namentlich durch die Hauptlehre von der Seligkeit aus Gnaden für den Glauben! Gegen diese von grammatischer Akribie eingegebene monströse Auslegung haben wir nun folgende, sowohl vor Allem der Sache, als auch der Sprache überhaupt und Satzbildung hier entnommene Gründe:

1) Das Wort δόγμα, worüber gar nicht erst zu streiten ist, heißt bekanntlich von Grund aus und überall zunächst ein Befehl, eine Verordnung im Sinne des äußerlichen Gebietens (wofür Flatt besonders den Theodotion im Daniel bei gebietenden, verbietenden, Strafe drohenden Dekreten citirt); dann wurden später in der vornehmen Sprache der ihre Schüler beherrschenden Philosophen auch ihre als decreta gegebenen placita so genannt, welcher letztere Gebrauch uns durch Vermittlung der Kirchenväter unsere „Dogmen" und „Dogmatik" gebracht hat. Auf Letzteres berief sich Grotius: der Ap. gebrauche die vox frequens ad significandas philosophorum doctrinas, indem er schreibe hominibus tritis in philo-

sophorum scriptis! Allein gegen diese wunderliche Willkühr und Einmischung eines wo nicht dem Ap. selbst, so doch den Lesern ganz fremdartigen, profanen Sprachgebrauches müssen wir mit Harl. protestiren[1]. Bei dem Ap. Paulus finden wir das Wort sonst nirgends, überhaupt im ganzen N. T. niemals vom Christenthum oder christlichen Lehren; die einzigen Stellen außer Eph. u. Kol. sind noch das δόγμα des Augustus Luc. 2, 1. wiederum die δόγματα Καίσαρος Apostg. 17, 7. und die δόγματα κεκριμένα der Versammlung zu Jerusalem Apostg. 16, 4. — in letzterer Stelle so recht deutlich noch der Begriff einer äußerlichen (temporären) Vorschrift festgehalten. Und nun sollten hier δόγματα Christi das *Oppositum*, die neue, christliche Lehre für Freiheit im Geiste sein, den ἐντολαῖς des Gesetzes gegenüber? Das ist und bleibt unmöglich schon um des Sprachgebrauchs willen. Wir brauchen dazu nicht einmal Olshausen's Bemerkung: daß es dann jedenfalls wenigstens heißen müsse ἐν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ (wie der Syr. zu setzen scheint) — obgleich diese Forderung wenigstens jenen Forderungen Winer's ein Gegengewicht bietet.

2) Namentlich in der Parallele Kol. 2, 14. ist diese Deutung nicht nur noch ärger gezwungen, sondern schlechthin unmöglich: indem nicht nur das Austilgen der Schuldverschreibung durch abermalige Lehren und Vorschriften (die, nicht befolgt, nur neu wider uns zeugen) ein Unding bleibt, sondern auch grade V. 20. δογματίζεσθαι für die abgethanen Satzungen V. 16. 21. (vgl. V. 22. ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι) folgt.

3) Also, wie diese Parallele dazu führt, in der Sache selbst ist es eine Undenkbarkeit, aller Schriftlehre zuwider, daß die ἐντολαί wieder durch δόγματα könnten abgethan werden, daß hier, wo von dem Versöhnungs- und Erlösungswerke so recht eigentlich, so tief gründend mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ die Rede ist, nun auf — durch seine Hingabe gebrachte neue, der Pluralität fordernder ἐντολαί nur irgend parallele δόγματα der Nachdruck fiele, nicht einmal ἐν ἑνὶ δόγματι (obgleich auch das wunderlich wieder als νόμος herauskäme) gesagt wäre![2] Harl. nennt solche Aufhebung des alten Gesetzes durch neue Gebote mit höchstem Recht einen völlig unapostolischen Gedanken, obwohl hiebei die Unklarheit der ersten Kirchenväter, die den Ap. eine modern-rationalistische Plattheit sagen lassen konnten, sich in einem signifikanten Beispiele zeigt. Olshausen: „Nirgends finden wir, daß im N. T. gelehrt wird, Christus habe durch seine Lehrsätze das Gesetz unwirksam gemacht, stets heißt es, durch seinen

---

1) Vergl. Nitzsch System §. 17. Anm. 3. über die unbedingt fordernde Eigenschaft, welche auch dem von den Stoikern herübergenommenen δόγματα der KVV. anhaftet: Grundwahrheiten, welchen durchaus obenan beigestimmt werden muß.

2) Ganz etwas Anderes ist doch das Eine neue Gebot Joh. 13, 34.

Tod, durch sein Blut." Selbst Rück. weiß hier derb zu sagen: „Der Christus des Ap. Paulus ist und wird nun einmal nicht der Lehrregent des Herrn Dr. Paulus" — und schließt richtig ab: „wir können den Ap. daher nicht, im Widerspruch mit dem wesentlichen Charakter seiner Hauptlehre, an einer einzigen Stelle etwas sagen lassen, was er sonst nirgends sagt." Wir geben ihm auch Recht, wenn er ferner (auch gegen Harleß, wovon hernach) mit löblichem Eifer die Sache, den Inhalt gegen grammatisch formelle Schärfe festhält: „Selbst wenn wir zugeben müßten, P. habe hier ungenauer geschrieben, als irgend sonst, würde uns mehr daran liegen müssen, ihn in Uebereinstimmung mit sich selbst als mit den Regeln des guten Styls zu sehen." [1]) Ja gewiß, lieber einen grammatischen Fehler annehmen, als eine so wunderliche Behauptung!

4) Insonderheit wäre grade hier, wo vom Abthun des νόμος, d. h. alles Gesetzlichen, bloß fordernd Aufliegenden überhaupt so tiefsinnig die Rede ist, δόγματα wahrlich der unpassendste Ausdruck für das εὐαγγελίζεσθαι εἰρήνην hernach V. 17. Ganz etwas Anderes ist, wie man richtig bemerkt hat gegen die sich darauf Berufenden, der dem νόμος τῶν ἔργων einmal Röm. 3, 27. absichtlich entgegengestellte νόμος πίστεως, oder Gal. 6, 2. der νόμος τοῦ Χριστοῦ (womit sowohl 1 Kor. 9, 21. als Jac. 1, 25. 2, 12. zu vergleichen bleibt), vollends Gal. 2, 19. gehört gar nicht dazu, weil dort νόμος beidemal dasselbe meint. Hier aber in unserer Stelle sagen wir mit Harleß: „Wie könnte man annehmen, der Ap. werde zur näheren Erklärung des Satzes, Chr. habe an (richtiger in) seinem Fleische das Gesetz aufgehoben, hinzugefügt haben: nehmlich durch das Dogma (vollends die Dogmen) von dieser Art der Erlösung! Ist es eine Thatsache, welche das Gesetz aufgehoben hat, so hat auch nur sie, und nicht die Lehre, die von ihr berichtet, es gethan; thut es eine Lehre, so hat sie allein und nicht die Thatsache diese Wirkung."

5) Endlich, um vollständig zu sein, müssen wir noch das doppelt zum Verbum gefügte ἐν in diesem Satze stark in Anspruch nehmen, wie schon Flatt ein wenig darauf hinwies, daß ein solches ἐν δόγμασι καταργήσας nicht mit dem schon einmal gesagten ἐν τῇ σαρκί stimme. Wie nach dieser Angabe des Wodurch noch einmal ein (sehr anderes) Wodurch nachfolgen könne, ist in keiner Weise abzusehen, meint auch Olsh., und Bengel's Losreißung der ἔχθρα, deren Tilgung er dem ἐν τῇ σαρκί zuweist, vom νόμος, der ἐν δόγμασιν abgethan werden soll, zerreißt eben die Einheit der ganzen Anschauung, wonach die Aufhebung des νόμος per se zugleich die Wegnahme der ἔχθρα wird. Harleß: „Ja selbst, wenn ἐν

1) Wozu er noch die Bemerkung fügt, daß P. nicht eben selten gegen das Sprachgesetz über die Wiederholung des Artikels fehle.

τῇ σαρκὶ αὐτοῦ den vorhergehenden Satz schlösse, was sollte dann noch ἐν δόγμασι? Wie könnte λύσας ἐν τῇ σ. αὐτοῦ durch ἐν δόγμ. καταργήσας (im jedenfalls parallelen Satz) erklärt werden?"

Diese Gründe (und vielleicht nicht einmal alle so, wie wir sie jetzt stellen) haben auch Winer's Grammatik biegsamer gemacht, daß er in der 4. Aufl. seine Entscheidung zurücknahm. Nun wären wir also bei der andern Auslegung, welche das ἐν δόγμασι noch als Bestimmung bei νόμος läßt, im Alterthum durch Ambros. vertreten, dann auch von Erasm. und Calv. bis Koppe, Theile, Tholuck, Matthies, Rückert. Allein auch diese ließ Harl. nicht gelten, und schloß sich einem andern, ganz neuen, von Theile nicht ernstlich gemeinten Vorschlag an. Ἐν δόγμασι soll bei καταργήσας bleiben, aber — nicht als dat. instrum., sondern „ἐν soll die Seite anzeigen, in der sich jene Wirksamkeit des Todes Christi bewegt." Nur von Seite der δόγματα habe Christus das Gesetz unkräftig gemacht, es also in den Befehlen, Satzungen aufgehoben, sein Aufheben treffe grade nur die Form, das gesetzlich Aeußerliche der Forderung. Das hatte nun auch Winer adoptirt, also das ἐν gefaßt: „in Beziehung auf." Olsh. stimmt bei, v. Gerl. desgleichen: Chr. hob das Gesetz auf in Befehlen, d. h. insofern es befahl, nicht seinem innern Wesen nach, sondern nur, insofern es als ein äußerlich befehlendes, drohendes und verdammendes Gesetz dem Menschen gegenüberstand.

Wir können diese neue Ausflucht gegen grammatische Härte eben so wenig billigen, denn sie erscheint uns nicht nur eben so hart, sogar wieder in sich unmöglich. Ja, der Gedanke, die Sache, die so gemeint wird, ist wahr [1]), aber wie steht es formell mit dieser Konstruktion? Was wir vorhin als letzten Grund gegen ein doppeltes ἐν zu demselben καταργήσας gesagt, bleibt nun um so stärker gültig, da die zwei adverbialen ἐν einen ganz verschiedenen Sinn haben sollen, einmal das Wodurch, dann bloß eine „Beziehung" anzeigen. Dergleichen haben wir in des Ap. Sätzen bisher noch nicht gefunden! Läge so etwas irgend nah, ja sprachlich näher noch als Anderes: warum ist doch von Anfang Niemand, auch kein Grieche darauf gekommen? Wenn in der Stelle, die Harl. beibringt, Cicero sagt: in maximis rebus, i. e. legibus acta Caesaris dissolvi — so ist dies einzige, sich selbst erklärende in wieder ganz etwas Anderes als

---

1) Wir wollen wenigstens nicht allzustreng urgiren, daß das Gesetz auch in seiner verdammenden, nicht bloß in seiner befehlenden Eigenschaft entkräftet ist, obwohl dies grade hier als Hervorhebung des rechtlichen Verhältnisses zu Gott im Gedankengange liegen muß; denn hier wie Kol. 2, 14. folgert sich dies wirklich aus dem Befehlenden, ja δόγματα selbst können (wie v. Gerl. weislich dazugenommen hat) zugleich drohende Strafdekrete sein.

hier dies nachgebrachte, zweite ἐν. Ferner: bleibt nicht „die Seite, in der sich die Wirksamkeit bewegt" — immer eine Seite des Gesetzes, gehört nicht also doch zuletzt auch so δόγματα zum Aufgehobenen, mithin zum Accusativ und Objekt des Satzes? Und endlich, was machen wir nun mit der Parallele an die Kolosser? Darüber geht Harl. ganz hinweg. Da steht nun einmal nicht ἐν τοῖς δόγμασιν, und so viel sehen wir doch aus dem Parallelbriefe klar, daß der Grundgedanke derselbe sein muß. Dort den Beisatz mit ὃ ἦν ὑπεναντίον zu konstruiren, ist fast der ärgste Gewaltstreich, während ein Dat. instrum. dem Begriffe von χειρόγραφον (als ob es γραπτόν oder γεγραμμένον hieße) wohl entspricht.

Winer hat in der 5. Aufl. (recht um uns über grammatische δόγματα gleichfalls zu beruhigen und von ihnen frei zu machen) auch das verlassen und ist dazu zurückgekehrt, wobei es bleiben muß: ἐν δόγμ. mit νόμος τῶν ἐντ. verbunden zu lassen. Wie nun das? Für die Häufung der Ausdrücke kann man zunächst schon das alttestamentliche מִצְוֹת und חֻקִּים vergleichen, z. B. Neh. 9, 14. beides neben תּוֹרָה, so wie die leicht reichlich zu findenden ähnlichen Stellen. Aber freilich, Harl. hat Recht, daß hiernach nur καὶ δογμάτων zu rechtfertigen wäre: wie also mit der eigenthümlichen Wortfügung? Wir werden es finden, wenn wir zuvor die Bedeutung von τῶν ἐντολῶν festgestellt. Darüber ist wenig Streit, es liegt sehr klar und nahe, was Olsh. ganz gut sagt: schon die Vielheit der ἐντολαί stellt das Gesetz in seiner Gespaltenheit der Einheit des Geistes entgegen; weil kein lebendiges Prinzip der Erfüllung ihm entspricht oder einwohnt, so muß es eigentlich in infinitum kasuistisch gebieten, was eben die zum Dekalog kommende übrige Gesetzgebung abbilden will. Daran haben wir auch genug, denn die zweite Eigenschaft des Gesetzes, das nur Fordernde, Befehlende liegt nicht mehr eigentlich in ἐντολή (daher der evangelische Gebrauch dieses Wortes bereits im Munde des Herrn, sogar vom Gebote des Vaters für den Sohn). Aber grade dieser Begriff wird mit ἐν δόγμασι dazugebracht, durfte hier durchaus nicht fehlen. Die verkehrten Künsteleien, welche sowohl ἐν als δόγμα nur quälen, bei Seite [1]) — was ist δόγμα? Nichts Anderes als ein mit Zwang und Strafe, oder doch mit äußerlich aufliegender Autorität verordnetes Gebot [2]), und im νόμος als νόμος bleiben wirklich alle ἐν-

---

1) Ἐν für σύν, sammt — Heinsius u. Flatt. Woraus Michaelis gar gemacht hat: nebst den Meinungen und Zusätzen der Gelehrten, Rabbinen — wie schon Erasm. an die decreta hominum dachte. Oder ἐν für propter nach Morus — oder gar für καί, wie auch bei Flatt zu lesen! Man sieht nur, wie die Ausll., wenn sie sich nicht zu helfen wußten, doch um jeden Preis den richtigen Zusammenhang festhielten.

2) Harleß: „eine äußerlich ergangene Willenserklärung, ein Befehl, stärker als

τολαί, auch die, welche die innerste Sittlichkeit angehen, solche δόγματα[1]). Man hat gesagt: ἐντολαί seien mehr oder vornehmlich die sittlichen Gebote (wie freilich von diesen allein dies Wort gebraucht werden kann, s. Röm. 7, 8. 13, 9. u. s. w. Marc. 10, 19. und überall), δόγματα dann insonderheit die ceremoniellen. (Wofür Flatt mit einigem Schein auf Kol. 2, 14. 16. 20. sich beruft als Zeugniß: daß P. insonderheit „von Vorschriften, Verordnungen, die sich auf an sich weder sittliche noch unsittliche Handlungen beziehen," δόγματα sage.) Allein man sehe doch ἐντολή nicht selten auch im letzteren Sinn: Matth. 5, 19. 22, 36. Marc. 10, 5. dann recht eigentlich von einzelnem, äußerlichem Befehl Luc. 15, 29. so wie bei Paulus Tit. 1, 14. ἐντολαὶ ἀνθρώπων wie sonst ἐντάλματα, namentlich Hebr. 7, 5. 16. 18. (νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς) 9, 19. Ferner widerspricht in unsrer Stelle solche Sonderung (obgleich von weitem etwas daran ist) grade dem zu allen ἐντολαῖς und dem ganzen νόμος gehörigen ἐν, wofür sonst καί stehen müßte. Ja die ganze Scheidung von Moral- und Ritualgesetz, wie geläufig auch jetzt für uns, ist dem Standpunkte des A. T. und demjenigen, worauf der Ap. von νόμος redet, entgegen, wie wir denn vorhin schon die Einheit von Beidem in seiner Lehre vom Gesetz behaupten mußten. Auch die Ritualgebote zu halten war in Israel als Gehorsam gegen Gott eben so sittlich (daher Luc. 1, 6. ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα) — wiederum, was hier die Hauptsache, wurde durch den fleischlichen Sinn auch das sittliche Gebot zur gleichen äußerlichen Vorschrift herabgesetzt[2]).

Wozu gehört denn der Beisatz ἐν δόγμασι? Freilich, als paralleler Ausdruck neben ἐντολῶν zunächst, insofern sonderlich zu diesem, doch keinesweges allein, denn dann freilich würden wir τῶν ἐν δόγμασι verlangen[3]). Vielmehr bezieht sich dies ἐν zugleich auf den gesammten Begriff νόμος τῶν ἐντολῶν. Warum dürfte denn nicht (durch Hinzudenken des in νόμος und ἐντολή latirenden Verbalbegriffs „geboten, gestellet," wie δια-

ἐντολή, mit dem ausschließlichen Begriff des Gebietens." Nicht grade „zugleich willkührlich," wie B.-Crus. will.

1) Das ist also gewiß nicht idem per idem, wie Olsh. sagt.

2) Ueberhaupt aber das kein Ende findende Gebieten in den Zusätzen der Menschen fortgesetzt — woran etwa der Ap. anspielend erinnern will.

3) Also nicht grade wie B.-Crus., welcher die vorhin gezeigte erste Bedeutung schon der Gespaltenheit und Vielfachheit des Gesetzes in ἐντολῶν verkennt und nun meinen kann: bloß wegen ἐν δόγμασι sei das vermittelnde τῶν ἐντολῶν, welches sonst überflüssig sein würde, beigesetzt. Eben das dachte sich Luther's (übrigens den Sinn treffende) Uebersetzung, welche nicht ἐν δόγμασι ausläßt, sondern grade dies ausdrückt und ἐντ. auflöst: welches gestellet war. Eben so wenig hat Matth. Recht mit seinem „Gesetzeskodex der in Satzungen bestehenden Gebote," weil δόγμ. noch stärker die an die ἐντολάς geknüpften einzelnen Bestimmungen bezeichne, so daß in dieser engen Verbindung der Artikel τοῖς überflüssig sei. Aber auch ein neues τῶν? Und heißt denn δόγμα dies?

ταγεὶς Gal. 3, 19. oder Suppliren eines ὤν) ganz dieselbe Adverbialbestimmung, die man zum καταργεῖν konstruiren will, bei dem Objekte stehen, zu dem sie doch eigentlich gehört? Selbst Harl. gibt zu, daß eine solche Hervorhebung des formalen Charakters der ἐντολαί des Gesetzes als decreta sich allenfalls hören lasse, wie Tholuck richtig zeigt und vor ihm schon Erasm. ganz treffend: ostendens legem *imperiosam* appellat illam τῶν ἐντολῶν q. d. ἐντέλλουσαν (oder ἐντελλομένην) — *quomodo?* non persuasione et lenitate aut promissis (besser: nicht als lebendiges, auch in uns eingehendes Prinzip) sed praescriptis, quae vocat dogmata. Wir können hier durchaus nichts „aus sprachlichen Gründen Zweifelhaftes" mehr finden. Schon Flatt erinnerte, die Wichtigkeit seiner Bemerkung selbst nicht merkend, sehr gut und fast entscheidend, wenigstens genügend an das ganz ähnlich beigesetzte ἐν μυστηρίῳ 1 Kor. 2, 7. wo man doch gewiß nicht mit Grot. inversa locutio pro τὴν ἀποκεκρυμμένην ἐν μυστ. annehmen darf. Selbst κατοικητήριον ἐν πνεύματι hernach V. 22. ist doch ähnlich.

Die Partikel ἐν ist im ganzen Satz und weiteren Gedankengange hier überhaupt das vermittelnde Medium, diese Bedeutung behält sie auf beiden Seiten. Auf Christi Seite wird das Gesetz abgethan vermittelst seines Fleisches, und grade dem entspricht nun innerlichst auf Seiten des Gesetzes die Eigenschaft desselben, wonach es als ein „in gebieterischen Satzungen bestehendes" (wie Delitzsch ausdrückt) erscheinen, so auftreten, zu einem solchen werden mußte. Es war an sich wahrlich nicht eine lex, quae praeceptis iisque *arbitrariis* continebatur (wie Nösselt sehr falsch obenein δόγμ. auslegte) oder hatte bloß praecepta, quae erant *edicta* Regis Israelitarum — nur (nach Rück. mit der falschen Konstr. zu ἐντ. allein) „Satzungs-Gebote, d. h. entweder willkührliche, oder auf Dinge sich beziehend, die nichts mehr als Satzungen, d. h. zum Gewinn des Heils nichts beitragende Beobachtungen sind (vorschreiben)." O nein, es galt vom ganzen mosaischen Gesetz in seiner untrennbaren Einheit (Ritus und Ethos als Gottes guter Wille für den Gehorsam gleich wichtig): Wer es thut, wird darin leben! Es war ein lebendiger Geist und Sinn der Wahrheit in diesem Gesetze, so durchgängig, daß jetzt erst der heil. Geist uns Christen die tiefe Wahrheit, Bedeutsamkeit, fortgehende Verpflichtung auch in allen äußerlich ausgeprägten Typen für innere, sittliche Verhältnisse unsrer Heiligung zeigen will, auf daß wir auch das Alles im Geist erfüllen — wenn wir nur im Glauben gelehrig dafür wären! Aber bis auf Christum und seinen Geist konnte das nicht erkannt und angenommen werden — denn das Fleisch widerstand, nöthigte Gott selbst zur ausschließlich befehlenden Form, wandelte die ganze vielfache und doch

einige ἐντολή vollends bei uns in lauter lastende, drohende, nur Schuld wirkende δόγματα, in Ein großes, vielfach verzeichnetes χειρόγραφον unserer Sünden. Also das ἐν δόγμασι hat freilich einen richtigen Parallelismus mit ἐν τῇ σαρκί, folglich eben darum bezeichnet der Ap. diese Modifikation des νόμος abermals durch ein ungewöhnlich, aber nicht ganz ungrammatisch oder unmöglich konstruirtes ἐν. Durch die σάρξ (welche Christus von uns angenommen, um sie für uns zu tilgen) wird aus dem Gesetz ein nur von außen her befehlendes, buchstäblich vorschreibendes; man kann wirklich sagen, daß δόγμα hier s. v. a. γράμμα Röm. 2, 27. 29. 7, 6. 2 Kor. 3, 6. bedeutet. Nur daß hier noch die Pluralität mitbetont ist: für unser Fleisch wird jede ἐντολή zum δόγμα, mithin der ganze νόμος τῶν ἐντ. zum νόμος ἐν δόγμασιν oder δογματίζων. So erscheint das Gesetz nicht bloß nach Außen und in die Ferne hin den Heiden als ein widerwärtiges Joch, daß der Widerwille dagegen es ihnen grade zum Zaun und Scheidewand vor Israels Heiligthum, dem auch sie nahen sollten, macht, sie ferne hält; sondern eben so der Juden Fleisch oder Fleischeszustand macht die ganze göttliche Voranstalt an ihnen unkräftig, zu lauter Sündenanlaß, zu einer daraus hervorgehenden ἔχθρα gegen Gott und Menschen, indem des Pharisäers übermüthige Heidenverachtung ihn eigentlich nur für den verdeckten innern Haß gegen den so viel auflegenden strengen Herrn schadlos halten soll, im Grunde (wir sagen es noch einmal) dieselbe Widrigkeit in vorgeschobener Gestalt ist. Nun gehet Christus ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ganz nach Röm. 8, 3. zu verstehen, real vertretend in das Alles ein, er nimmt das ganze Gesetz als Mensch und Jude in seinen, auch einem (wiewohl unsündlichen) Widerstreben des Fleisches abgerungenen Gehorsam; damit genügt er nicht bloß rechtlich dem Rechte Gottes, welches eine wahrhaftige, innerliche Erfüllung forderte, nimmt also die Schuld von uns (was Kol. 2, 14. hervortritt), sondern (weil ohne dies die Forderung und die Schuld nur immer von neuem anhöbe, Röm. 8, 4.) schafft und erwirbt auch in sich selbst eine neue Menschennatur im Geist, die lebendig machend sich uns mittheilen kann — welches Letztere Kol. 2, 13. voranging, hier aber sogleich folgt. Also Chr. thut Gesetz und Fleisch zusammen ab, je eins dem andern, vgl. noch Röm. 7, 4. Das Gesetz war der Zaun zwischen Isr. und Heiden, zugleich aber die Ursache der tiefer liegenden Zwischenwand zwischen Isr. und Gott, wie das letzte, begränzende ἄδυτον des Levitismus, das Ende des Zaunes auch nach innen, deutlich symbolisirte. Christus that das Gesetz ab in seiner Dogma-Gestalt, indem er tilgte, tödtete, zu lebendigem Geist wandelte das Fleisch, um welches willen allein es diese trennende Kraft hatte, ja für welches allein die den Dekalog umschließende Menge der Gebote gegeben war.

Christus brachte den Geist, auf dessen Empfang hin das Gesetz nur der Zuchtmeister sein sollte, ja denselben Geist heiligen und heiligenden Lebens aus Gott für die Menschen, der in der harten Schale des Gesetzes bisher nur gebunden war, nun aber zur Freiheit hervorbrach. So hat er es aufgelöst und dennoch erfüllt; bis zu dieser Erfüllung aber mußte es ἐν δόγμασιν bestehen, zeugen, sogar selbst von der künftigen Gerechtigkeit, die Gott allein schaffen werde, dem Glauben der Hoffnung weissagen (Röm. 3, 21.) — denn „Gott reißt nicht eher nieder, als bis er Besseres gegeben." Das Bessere ist der Geist in uns, vermöge dessen wir freiwillig entgegenkommend Gottes Willen thun in lebendiger Liebe, wie **Theod. Mopsu.** bei unsrer Stelle: τῆς θείας χάριτος ἐν ἡμῖν καταπραττομένης, ὥς μηδὲ προσταγμάτων ἡμᾶς δεῖσθαι καὶ ἐντολῆς, τῆς τόδε ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν βουλομένης ἡμᾶς. „Nicht nur vom Fluche, sondern auch vom Zwange des Gesetzes sind wir durch Christi Versöhnung entbunden — so daß grade durch unsre Entbindung vom Gesetze, als drohendem und forderndem Buchstaben, die Bindung unsres Gemüthes und Willens an das Gesetz im Geiste der Freiheit oder der innern Nothwendigkeit vollzogen wird." (Philippi.) Der νόμος Χριστοῦ, dem wir ἔννομοι werden, ist kein anderes, nur das alte, eine, neu und lebendig in ihm gewordene Gesetz. — Die Katholiken aber wie die Rationalisten verstehen das nicht und führen unter die Gesetzlichkeit vor Christo zurück. —

Das καταργεῖν, bekanntlich entkräften, kraftlos oder ungültig machen, folglich abschaffen, wegthun — bezieht sich natürlich nur auf das δογματικόν, wie wir gesagt, durch Wegräumung des inkongruenten Verhältnisses zwischen Gesetz und Fleisch; doch schon dies Entkräften auf der einen, negativen Seite bedurfte der göttlichen ἐνέργεια, nur so kam es dann positiv zum κτίζειν. Zwar sagen wir nicht unrecht, vielmehr nach der Schrift z. B. mit Klaiber: „die göttliche That, wodurch der Mensch von dem Gesetz und seinem Strafausspruch erlöst und für frei erklärt wird, ist der Tod Jesu." Doch ist das nicht von dem „Tod" als vereinzeltem Faktum zu nehmen, auch handelt sich's um noch mehr als den Strafausspruch, wirklich um das Freimachen im für frei Erklären, wie derselbe Klaiber auch wohl weiß, und eben das liegt hier mit im σαρκὶ αὐτοῦ. Wie das zuging und zugehet, sagt Kol. 2, 11—14. näher, was wir jedoch nicht ebenfalls auslegen wollen. Es war etwas Juristisches, die Unverbrüchlichkeit der Gesetzesforderung, die rechtmäßige Löschung der Schuld Festhaltendes dabei, doch wahrlich dies nicht das Einzige, nicht einmal der Kern der Sache; denn es galt nicht bloß die κατάρα τοῦ νόμου, sondern eben, damit sich diese nicht immer neu im Fleisch gebäre, das von Außen Aufliegen des Gesetzes, mithin, da das heilige Gesetz an sich

nicht weichen kann, unsre dies verursachende ἔχθρα. Mit diesem Worte hat allerdings der Ap. auch hier schon vorläufig in den innersten Grund gewiesen, doch faßt er die ἔχθρα hier noch mehr von Seiten ihrer Erscheinung im typischen Zwiespalte des Geistes= und Fleischesmenschen, des Gottesvolkes und der natürlichen Menschheit, wobei auch auf der ersten Seite nur Haß und Sünde.

Unter diesem Gesichtspunkt also hebt er nun an zuerst vom neuen Menschen in Christo zu reden, als von der für die getrennten Theile gemeinsamen Neuschöpfung. Das allgemein zusammenfassende τοὺς δύο ist der stärkste Ausdruck für ἀμφοτέρους. Wohl zu scharf und fast spielend liest Beng. aus der eleganter zu verstehenden Weglassung von ἀνθρώπους den Satz heraus: antea enim vix humanum nomen tuiti erant. Denn wir wissen ja, wie sonst ἄνθρωπος grade den natürlichen Zustand bezeichnet; nur so viel ist wahr, daß hier das erst bei καινόν hervortretende ἄνθρωπον cum emphasi quadam die Herstellung des wahren Menschen anzeigt — in jenem rechten Sinne, wonach einst, wenn der Hader wegen des die Wahrheit arg verkehrenden Irrthums gewichen ist, auch die ächte Dogmatik in Christo die reine, gottdurchdrungene Humanität anerkennen wird, wie die Weissagung ihn schon in dem zuletzt kommenden Menschensohne bei Daniel geschaut hat. Treffender noch sagt Olshausen: „die beiden Völkermassen werden als größere Individuen dargestellt" — vielmehr sie sind es wirklich, denn Olsh. weiß ja selber fortzufahren: „jene isolirende Betrachtung der Menschheit, wonach sie eine Summe absolut getrennter Individualitäten bildet, die nur neben einander hingestellt sind, von denen jede für sich steht und fällt, kennt die heil. Schrift nicht." Freilich sie kennt noch weniger jene koalescirende Betrachtung der Philosophie, welche uns wechselnde Gattungsexemplare statt bleibender Persönlichkeiten bietet; ist erst das Recht des Individuums gewahrt, dann dürfen und sollen wir mit der Schrift wieder zusammenfassen und namentlich die Einheit der Wiedergebornen im andern Adam erkennen.

Hiefür ist von hoher Bedeutung das ἐν ἑαυτῷ, indem auch Lachmann's nicht zu billigendes αὐτῷ am Ende nur im gleichen Sinn stehen könnte. Gewiß ist dies nicht mit Chrys. u. A. bis Flatt herab für δι' ἑαυτοῦ zu nehmen [1]), auch nicht ohne Weiteres mit Anselm für εἰς ἑαυτόν (obgleich daran etwas Wahres bleibt), sondern grade dies ἐν, als Fortführung des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, macht eine gewisse Opposition zum bloßen διά. Das große Versöhnungswerk explicirt sich selbst in seinem historischen Verlaufe, welcher nur die in ihm liegenden Momente der

1) Grot. dann gar wieder: per doctrinam suam!

Entwickelung ausprägen kann. Im Fleische lebend, leidend, endlich sterbend hat Christus das Gesetz dem Fleische, das Fleisch dem Gesetze abgethan: sofort ist mit dem eintretenden Momente der großen Wendung in Ihm selbst der neue Mensch im Geist ausgeboren, hervor- und hindurchgebrochen, schon zum Leben erstanden vor der Auferstehung desselben Fleisches. Also dieser Er selbst ist Christus als ἄνθρωπος-πνεῦμα, noch ohne σάρξ und σῶμα, dennoch lebendiggemacht im Geist. (1 Petr. 3, 18.) Verständen wir, wie die Gewalt des Todes, welche die ganze alte Menschheit, Israel und Heiden, Fromme und Gottlose noch im Hades festhielt, eben mit dem Todesurtheil des Gesetzes für das Fleisch zusammenhängt [1]), so würden wir auch, ohne hier etwa Theosophie zu sehen und schelten, ganz klar erkennen, wie der Sieger und Versöhner als der erste neue Mensch in diesen Räumen der noch gebundenen πνεύματα sich zeigt. Harl. erklärt ganz richtig: in Seiner Person, Er selbst, als der am Kreuze gestorbene Versöhner — wir aber wollen dem Gedanken an sich nur noch die historische Stelle, den Wendepunkt zwischen Tod und Auferstehung zeigen.

Εἰς ἕνα bringt jetzt den stärksten Ausdruck für εἰρήνη ἡμῶν, für den ersten Sinn dieses großen Wortes: Vereinigung der in Isr. und Heiden zwiespältigen Menschheit. Dies kann erst folgen nach dem ἐν ἑαυτῷ, worin allein es begründet ist. So wird nun der Grieche kein Jude (noch weniger umgekehrt), sondern Beide neugeschaffen werden gleichermaßen etwas Neues, wie Chrys. gut gesagt hat. Bei ἄνθρωπος aber haben wir nicht seltsam neumodisch von einer neuen „moralischen Person“ oder „Gesellschaft von Menschen“ zu reden und die Schriftsprache zu unsrer Armseligkeit herabzuziehen, sondern uns in die große, tiefe Anschauung derselben zu erheben. Daß der hiesige Ausdruck καινὸς ἄνθρ. mit dem sonstigen Sprachgebrauche des Ap. vom καινὸς und παλαιὸς ἄνθρ. einen Zusammenhang hat, behauptet Harl. freilich mit Recht, aber wir müssen diesen Zusammenhang wieder anders fassen, als er sich dann weiter erklärt. Wenn er mehr von unsrer Erneuerung her den Begriff gleichsam auf Christum übergetragen findet (die Tendenz dieser καινότης bezeichne der Ap. Tit. 2, 14. durch ζηλωτὴς καλῶν ἔργων) — so meinen wir dagegen wegen des ἐν ἑαυτῷ, daß hier der wesentliche Begriff ganz von Christo, von Ihm selbst als dem ersten wahrhaftig und wirklich neuen Menschen ausgeht. Wenn Harl. in dem V. 16. erst nachfolgenden ἀποκαταλλάσσειν ein durch die Satzfügung entstandenes „scheinbares ὕστερον πρότερον“ findet, weil ja sonst (nehmlich bei uns!) diese Umwandlung zu

1) Wie die תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ nur den תַּחְתִּיּוֹת אָדָם nothwendig entsprechen.

neuen Menschen erst als Folge der Versöhnung erscheine — so erlauben wir uns wieder die hergebrachte Dogmatik und Vorstellungsweise aus dem Texte vertiefend zu berichtigen, anstatt diesen ihr gemäß zu modeln. Wir sollen hier grade vom Ap. uns lehren lassen: daß das vollständige ἀποκαταλλάσσειν (welches mehr als den ἱλασμός begreift) wirklich erst durch die Auferstehung im neuen Leibe (der nun der Gemeindeleib werden kann) sich erfüllt, daß die reale Grundlage dafür in Christo, dem ausgeborenen Gottmenschen in sich und samenhaft prototypischen Gottesmenschen für uns allerdings vorher schon vorhanden sein mußte. Wie kämen wir denn zu Christo, in Christum hinein, so durch Ihn zur neuen Gemeinschaft mit und in Gott, wenn er nicht, als ganzer Mensch die neue Reihe beginnend, mit seinem zum geistlichen Leibe gewandelten Fleisch auferstanden wäre? Wiederum, wie konnte er das denn eher, als bis er, zuerst noch ohne das Fleisch, als der neue Mensch im Geiste schlechthin, die Riegel des Todesbannes gesprengt hatte?

Sehr falsch vollends will B.-Crus. das καινός für bloß gleichbedeutend mit εἷς erklären, so daß es hier gar nicht „sittliche Erneuerung" anzeige wie anderwärts (ein freilich auch zu flacher Ausdruck dafür!) — sondern: „eben nur anders als vormals, nicht jüdisch und heidnisch, in einem Dritten vereinigte, das nun weder Judenthum noch Heidenthum war." So leert man die tiefe Stelle aus, deren Kern doch grade darin besteht, daß dies Dritte der neue Mensch in Christo war![1]) Auch Olsh. aber sagt nicht genug: daß die durch Christus Vereinigten, die V. 14. als ἕν oder ἑνότης dargestellt waren, hier nun εἷς καινὸς ἄνθρ. heißen — sondern das εἷς liegt eben hier noch ganz ἐν ἑαυτῷ, woraus es erst V. 16. hervortreten soll. Christus selbst ist zuerst (wie hernach besser gesagt wird) der wahre Eine allgemeine Mensch, aber nicht bloß als „Repräsentant," sondern real als Wurzel und Stammvater des in und aus Ihm neuen Menschengeschlechtes. Wie V. 14. 15. die ganze Menschheit, alle Juden und Heiden begriff, so erscheint auch offenbar jetzt in der Mitte, bei dem ersten ἵνα schon die ganze Menschheit, unangesehen wie Viele von ihr glauben und in das ἓν σῶμα kommen werden, als in Christi Person erneuert — erst von diesem gelegten Grunde aus explicirt sich das Werk der versöhnenden Gemeindestiftung oder gemeindestiftenden Versöhnung (denn so redet hier der Ap. zusammen) weiter im zweiten ἵνα V. 16. durch die predigende Anbietung V. 17. bis zum ἔχομεν der vorhandenen Gemeinde V. 18. Delitzsch: „Bestände

1) Vollends komisch wird ἄνθρ. durch „Menschenart oder Menschengesinnung" verdeutlicht und hiefür ἀνήρ Kap. 4, 13. verglichen! O daß doch sonst kluge Leute die Realitäten der Schriftsprache fänden!

die Menschheit nicht aus persönlich freien Individuen, so wäre sie nicht allein der Macht, sondern auch schon der Wirklichkeit nach[1]) mit Christo der Sünde gestorben, mit ihm zur Herrlichkeit emporgehoben und in das himmlische Wesen versetzt. Obschon aber dies nicht geschehen konnte, so ist es doch ohne allen Unterschied der Völker (fortan) Eine erlösete Menschheit, berufen und befähigt und berechtigt, Ein neuer Mensch zu werden. Das ist die erste große Union, die Gott selber vollzogen — — die Gemeinschaft derer, die das nun auch an sich haben geschehen lassen (in denen der neue Lebenskeim durch den Glauben aufgegangen ist), ist die Kirche, der Eine neue Mensch in seiner werdenden Selbstdarstellung."[2]) Die Schrift redet nicht überall nur so eng vom Heile der Einzelpersonen, wie freilich die an diese gerichtete Predigt eines großen Theils nicht umhin kann; Propheten und Apostel fassen gar manchmal das Volk Gottes in seiner mystischen Einheit zusammen, der Herr Jesus selbst in der Mitte kann das freilich am wenigsten, weil seine Mission in der Knechtsgestalt recht eigentlich die vorbereitende Sammlung eines Häufleins von Gläubigen ist. Beide Seiten der Betrachtung haben auch ihr gutes Recht: die eine, welche die individuell-persönliche Bildung des neuen Menschen hervorhebt; die andre, mit welcher hier der Ap. die ganze Gemeinde, ja dem Berufe nach die ganze Menschheit in Christo schauet, grade wie sehnend und weissagend schon die Propheten das ächte Israel (als עֶבֶד יְהוָֹה) nicht nur (wie man jetzt höchstens zugibt) als Typus des Zukünftigen, sondern vielmehr umgekehrt (nach dem Sinne des Geistes in ihnen) in dem Zukünftigen dies Israel schaueten.

In diesem κτίζειν εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, obgleich es allerdings an diesem Ort im Zusammenhang der fortschreitenden Rede noch zunächst im geschichtlich-typischen Sinne (von dem Dritten und Neuen, dem Menschen in Christo, der an die Stelle von Jude oder Heide tritt) verstanden werden soll, haben wir doch schon den ersten, deutlichen Uebergang zum Herausheben des wesentlichen Sinnes, wie solcher dann vollständig offen V. 16. im ἀποκαταλλάσσειν τῷ θεῷ sich zeigt. Denn der neue Mensch, der die Beiden als Eins aufnimmt, kann eben nur der mit

---

1) Sehr gut gesehen! Denn wirklich potentiâ, wenn auch nicht actu ist die ganze Menschheit in Christo versöhnt, erneuert, dieser εἷς ἄνθρωπος gilt für Alle, weil er sie in sich trug und trägt.

2) Möchten doch so theure, wahrhaft erleuchtete Männer nicht irgend eine Union, die sich aus Recht und Kraft der ersten großen weiter vollziehen will, dennoch hindern wollen durch — δόγματα, die sich wieder vor das nur nach dem neuen Lebenskeim fragende Evangelium von der gleichen Nähe geschoben haben! Möchten sie doch lieber das Wort „die Kirche" gar nicht mehr anders kennen, als wie der Ap. davon redet!

Gott versöhnte sein [1]). So hat des Ap. von außen her nach innen führende, im geschichtlichen Gange den Grund aufdeckende Rede sehr klar und genau bemessenen Fortschritt. Nur der Mangel an Verständniß bei Rück. kann dem Ap. Schuld geben: daß er in den Fehler gerathe, der Sache nach wieder eben dahin zurückzukehren, von wo er ausgegangen war — daß er wirklich V. 15. zum zweitenmale vortrage, was er bereits V. 14. als geschehen gemeldet habe! Denn wahrlich, weder die Schöpfung des neuen Menschen ist bloß ein formell andrer Ausdruck für das Abbrechen der Zwischenwand, noch ganz V. 15. irgend einerlei mit V. 14., sondern V. 14. bezeichnet zuerst ganz typisch-historisch von außen angesehen (freilich nicht ohne Wink auf das Innerste) die Sache von der negativen Seite, dann hebt V. 15. an das Versöhnungswerk, wodurch es geschehen, Schritt vor Schritt, seiner eigenen Entwickelung folgend, aufzudecken. Zuerst wieder das negative Abthun, dem insonderheit das Kämpfen und sterbend Siegen im Fleische gehört; hierauf das positiv Neue von der ersten, vollbrachten Schöpfung desselben in der eigenen Person an — durch die Aufrichtung des Einen Leibes V. 16. (mit nochmaligem Rückblick auf die am Kreuze geschehene Tödtung, nehmlich jetzt offen gelegt in ihrer innersten Bedeutung) bis zur Anbietung dieses Friedens und einem ἔχομεν Derer, die angenommen und empfangen haben.

Weil so V. 15. als in der Mitte der Entwickelung sich's zum Uebergang in die Aufdeckung des eigentlichen Sinnes lenkt, eben darum steht in dieser Mitte ganz bezeichnend das nochmalige ποιῶν εἰρήνην — wobei gleichsam zu denken ist: nehmlich so und nicht anders, durch die Vereinigung mit Gott, als neuen Menschen in Ihm selber die Beiden zu Einem vereinigend. Darin hat Harl. Recht, daß ποιῶν (und nicht ποιήσας) die allgemeine Begriffsbestimmung anzeigt, nicht einen einzelnen Akt oder Moment im Ganzen; und zwar ist dies Friedestiften ein beginnendes, fortwährendes von nun an, denn eben jetzt wendet sich die Rede zur Aneignung und Anbietung des Erworbenen. Darin aber ist Harl. wieder irrthümlich einseitig, wenn er (gegen den klaren Zusammenhang mit τοὺς δύο εἰς ἕνα) auch hier εἰρήνη bloß vom Frieden des Menschen mit Gott verstehen will. Wenn er sagt: „der Friede, kraft dessen die Geburt des neuen Menschen eintritt, ist ein ganz andrer, als der der äußern Ausgleichung von Nationalfeindseligkeiten" — so ist dagegen zu erinnern, daß der Ap. weder schon eigentlich von der Geburt des neuen Menschen in den Gläubigen redet, noch überhaupt von „äußerer" Aus-

1) Wenn B.-Crus. in V. 16. „die zweite Vereinigung, die mit Gott" folgen läßt, so klingt das doch seltsam, denn es ist ja dieselbe mit der ersten, der Vereinigung unter einander. Beides zusammen ist das ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἕν.

gleichung des Völkerzwiespalts etwas wissen will und kann. Also die Wahrheit hieße vielmehr: Der Friede, welcher kraft des Hervorkommens des neuen Menschen in Christi Person anhebt, ist eben die allein mögliche, innere Ausgleichung auch des Zwiespaltes zwischen Juden und Heiden. Es ist nehmlich für Beide gleich der Friede mit Gott, welcher jetzt Allen, die in diesen Einen neuen Menschen aufgenommen werden, zu Theil wird — hierin allein haben wir den richtigen Fortschritt zum folgenden Vers [1]).

Ferner können wir nicht umhin, uns hier mit Petersen aus einander zu setzen, welcher (Lehre von der Kirche, S. 51.) den Sinn unsrer Stelle sehr ungenau, ja wirklich falsch umschreibt: „Die Theokratie des Judenthums, so wie die Anthropokratie des Heidenthums hat nun ihre Erfüllung wirklich gefunden; Christus, der Gottmensch, der Theanthropos, stellt die Einheit Beider in der Theanthropokratie des Christenthums her. Nicht mehr im Widerspruche stehet nun das verschiedene Wesen beider Präformationen, sondern geläutert durch das Wesen des Christenthums schließt es sich organisch zusammen. In diesem Sinne eben hat Christus aus Zweien, dem Judenthum und Heidenthum, Eines, und zwar ein Neues, das Wahrhafte gemacht, in welchem die Entzweiung gehoben, der Friede geschlossen ist." O nein, gewiß nicht in diesem Sinne, der noch zum Theil vom Hegelthum herkommt mit seiner dem A. T. und der ganzen Schrift widersprechenden Gleichstellung der Heiden mit den Juden, wovor doch schon V. 11. 12. unseres Kap. bewahren konnte. Das abgefallene, atheistische Heidenthum ist nicht auch eine auf gleicher Linie stehende Präformation, am wenigsten als Anthropokratie, welches Wort ja vielmehr das Geheimniß der Bosheit hinter sich trägt. Für die negative Pädagogie der dahingegebenen Heiden kam die Erfüllung nur durch ihre Aufnahme in Israel (den geschichtlich realen Typus ihrer Aufnahme in Christum): unter welcher Form daher mit Recht nicht nur alle Propheten das Eingehen und Herbeikommen der Heiden schauen, sondern auch der Apostel, hier (s. doch wieder V. 19.) wie Röm. 11, 25. 26. Es fehlt viel daran, daß Christus, der wahre Israel, auch irgend Elemente des Heidenthums (als solche) geläutert mit aufgenommen habe zum organischen Zusammenschluß; vielmehr war in Israel allein von Anfang auch die „Anthropokratie" im berechtigten Sinne, d. h. die Freiheit

1) Also auch nicht (nach Rück.) V. 15. noch einzig und allein der Friede zwischen Juden- und Heidenwelt, nun dies Thema geschlossen (so daß etwa gleich V. 19. folgen könnte!) — und nun erst, weil der Ap. doch davon unmöglich schweigen könne, auch noch vom Frieden mit Gott. Welch eine seltsame Verkennung des Ganzen, welch ein Zerreißen Dessen, was hier der Ap. so innig zusammenfügt!

und Herrschaft des Menschen in Gott präformirt. Israel allein war nicht χωρὶς Χριστοῦ, nicht ἄθεος, und alle ächten Israeliten (die zuvor Hoffenden Kap. 1, 12.) bedurften nur noch der letzten Vollendung ihrer begonnenen Wiedergeburt im gekommenen Christus, der vollen Erlösung vom auch in ihnen allerdings noch mächtigen Fleisch, der vollen Versetzung aus dem Gesetzesstande in die wesentlich bei ihnen schon angebahnte Freiheit in der Gnade. War die Masse des Volkes, welches Gesetz und Propheten hatte, leider im Abfall von sich selbst innerlich den Heiden gleich geworden, anderseits ein geistliches Israel der Gottesfürchtigen in der Heidenwelt schon bereitet und vorläufig beigefügt: so erfuhren zwar Alle beiderseits, je nach Verhältniß, wenn sie nun Christum annahmen, die wesentlich gleiche Erneuerung, doch bleibt dabei der nach der Schrift nie zu verkennende Unterschied, daß der Jude als Jude und insofern er das irgend noch war, seines Judenthums Erfüllung und Vollendung empfing, der Heide aber als Heide ganz aus der Ferne seiner Entfremdung herüber kommen mußte, seine Verbindung mit Gott nur als Verbindung mit dem Volke Gottes zu Stande kam. Viel richtiger also und schrift- wie geschichtsmäßiger sagt Kahnis (L. v. heil. Geiste I. S. 88): „Beide, Juden und Heiden, treten als Einzelne in das Reich Christi, nur mit dem Unterschiede, daß der Jude die Blüthe seines Volksthums findet, der Heide eine neue Welt, in welcher seine ganze Vergangenheit erlischt." Ja wir könnten uns gegen die bedenklich lautende „Anthropokratie," welche das Heidenthum seinerseits in das Neue, Gemeinsame mitbringen soll, nicht gründlicher ausdrücken, als wiederum (gegen Braniß) derselbe Kahnis: „Wenn das Judenthum als letztes Ergebniß die Idee der Menschwerdung Gottes ausspricht, diese Idee sich im Schooße des Judenthums realisirt[1]), so erfüllt Christus doch nur das Judenthum. Nun ist Christus auch der Mensch, welcher Gott ist[2]). Aber die Idee des Heidenthums von der Vergöttlichung der Menschen bezieht sich nicht auf Einen, sondern auf das ganze Geschlecht, würde also seine Erfüllung nur dann im Christenthum finden, wenn durch Christum alle Menschen Gottmenschen würden, wovon das Christenthum nichts weiß, sondern nur die neuere Philosophie. Die Schrift spricht wohl (auch) von einer Vorbereitung der Heidenwelt auf Christum, setzt aber die Erfüllung grade dahin, daß der Heide die ganze Substanz des Heidenthums aufgibt, um als

1) Und wahrlich so ist es, als Theanthropos ist Christus in Israel präformirt, geweissagt, von den Verstehenden erwartet, so und nicht anders gründet schon alle Verheißung und Verfassung in Ihm.

2) Denn auf diesem Wege von Oben herab allein konnte der neue Mensch zuerst in der Einen Person geschaffen werden, um sich dann zum Gemeinsamen zu erweitern.

Einzelner auf den aus jüdischer Wurzel entsprossenen Baum des Reiches Christi gepfropft zu werden." (S. 100. 101.) Diese Gedanken gehören recht eigentlich noch in unsre Exegese, machen uns vollends klar, warum P. hier in Kap. 2. die Heidenchristen als allein ganz entsprechendes Beispiel der Neuschöpfung in Christo hervorhebt, auch warum er dabei bis an's Ende von ihrer Vereinigung mit Israel redet.

Endlich ist, ehe wir weiter gehen, wohl zu merken: daß dieser damalige, geschichtliche Vorgang wiederum nur der fortdauernde Typus ist für den Weg der Gemeindebildung in allem Fortgang — als wovon sonderlich Kap. 2. handeln will. Denn theils tritt die einmal gewordene Völker-Christenheit selbst wieder an eine Stelle, wie damals Israel, und die Heiden kommen fortwährend herbei (daher Kap. 3. diesen Missionsgesichtspunkt auch bis zum Ziele fortführen wird), theils bilden sich analoge Trennungen, Feindschaften, Gegensätze sogar innerhalb der Christenheit aus, deren Lösung im beständigen ποιεῖν εἰρήνην durch lebendiges Eingehen in Christum die große, stets in der Erfüllung begriffene Aufgabe bleibt, so die fort und fort neu entstehende wahrhaftige Gemeinde oder Kirche (in allen sogenannten Kirchen) erzeugt. Auch die Heiden sind unter sich mannigfach zerstreuet in allerlei Volk und Volksthum, als Kinder Gottes kommen sie zusammen, alles Feindliche, Trennende dahinten lassend, zum Volke Gottes. In den christlichen Völkern und Landeskirchen sollen die Scheidewände fallen, die Feindschaften getödtet, die durch das Fleisch und um des Fleisches willen wiederaufgekommenen Gesetzlichkeiten in Ritus oder „Dogma" (wenn selbst das Leben im Herrn oder der Glaube an Ihn wieder als νόμος auftreten will) aufgehoben werden, auf daß jene erste große Union, von der Delitzsch redete, lebendig fortgehe, die wahre Gemeinde lebendiger Christen, je mehr Christus allein in ihnen lebt und alles Alte neu macht, sich gar nicht anders begreifen und darstellen könne denn als die Unionskirche im Geist zwischen allen δόγμασι, γράμμασι, so mancherlei μεσότοιχον und φραγμός, das Alles nur immer noch den Zugang im Einen Geiste hindert, darum gefallen ist und fortwährend fällt. Bekanntlich war die große, tiefe ἕνωσις der Heiden- und Judenchristen zu des Ap. Zeit auch noch lange nicht vollzogen; aber er arbeitet daran und weiset dahin, indem er in Christo hoch über dem Zwiespalt stehend in kühnem Glauben das Problem vorausnimmt, seine geschehene Lösung unermüdlich und gewaltig predigt, auf daß sie auch in der Gemeinde, die er vor sich hat, geschehe. So nur und nicht anders haben wir auch für die Union zu wirken: nicht im seltsamen Hinausweisen auf die Zukunft, die der Herr bringen werde (denn solches bloße Hoffen ist selbst noch jüdisch, nicht christlich), sondern mit der Klarheit,

Lebendigkeit, Parrhesie des apostolischen Standpunktes auf dem alleinigen Rechte des fait accompli, das διὰ τοῦ σταυροῦ und ἐν τῷ σταυρῷ längst ein Vollbracht ist, muthig stehend[1]). Möchte doch der Epheserbrief solche Ausleger viele finden, die ihn so verstehen, fassen und in unsre Kirche hineintragen!

V. 16. Und (auf daß er) versöhnete die Beiden in Einem Leibe mit Gott durch das Kreuz, indem (nachdem) er die Feindschaft getödtet hat an demselben.

Wir mögen hier wohl anheben mit der auch bei B.-Crus. richtigen, eben so richtig von ihm grade hier in Erinnerung gebrachten Behauptung: „Diese καταλλαγή, Versöhnung der Menschen mit Gott, ist bei Paulus überall etwas Anderes als Sühne zur Sündenvergebung, diese heißt ἱλασμός." Gewiß, insonderheit hier ist das nach dem schon geschehenen καταργεῖν und κτίζειν mit einem zweiten ἵνα gesetzte καταλλάσσειν auf keinen Fall das Einmal in Christi Tod Geschehene (womit wir das scheinbar dahin weisende διὰ τοῦ σταυροῦ wohl vereinigen werden), sondern das nunmehr in der Menschheit nach ihren beiden bisher getrennten Theilen faktisch Aufzurichtende, das anhebende und fortgehende ποιεῖν εἰρήνην, welches V. 17. anbietend gepredigt, dann V. 18. in der Gemeinde wirklich angeeignet wird. Wofür auch Kol. 1, 20. 21. (wo das zu erreichende Ziel noch höher und allgemeiner, die εἰρήνη noch umfassender) unbedingt entscheidet, obgleich dann dort sogleich V. 22. mit demselben Ausdruck, doch in anders gewandtem Sinn (wie 2 Kor. 5, 19.) das Einmal Geschehene, die Bereitung und Gründung des ἀποκαταλλάσσειν eben so genannt wird. Hier Eph. 2, 16. ist ἐν ἑνὶ σώματι nicht parallel mit ἐν τῷ σώμ. τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, welchem vielmehr schon ἐν τῇ σαρκί hier V. 15. entsprach.

Ueberhaupt ist im N. T. von der Versöhnung, καταλλαγή, viermal ausdrücklich die Rede (Röm. 5, 10. 11. 2 Kor. 5, 18—20. Eph. 2, 16. Kol. 1, 20—22.), von der Versühnung, ἱλασμός eigentlich nur dreimal (Hebr. 2, 17. 1 Joh. 2, 2. 4, 10.) — obwohl dann auch Röm. 3, 25. sich im typischen Ausdruck (Hebr. 9, 5.) auf das Letztere bezieht, so wie 2 Kor. 5, 21. die Versühnung der Sache nach ohne das Wort angibt, auch ihren engen Zusammenhang mit der Versöhnung zeigt. Dagegen Röm. 11, 15. in der weiteren Anwendung des Begriffes (fast s. v. a. πρόςληψις) nicht

1) Worin wir auch, was jetzt die von der Baur'schen Schule fabricirte Geschichte noch so lange gähren und werden läßt, schon von Anfang als ein vollendet Gegebenes im gemeinsamen apostolischen Wort haben. Apostg. 21, 20. stehet das „Bruder" fest.

unmittelbar dazu gehört. Was καταλλάσσεσθαι in menschlichen Verhältnissen sei, lehrt uns 1 Kor. 7, 11. vgl. διαλλάγηθι Matth. 5, 24. Dahinein gehört also zunächst gar nicht das ἱλάσκεσθαι oder Bedecken der Sünde (כִּפֵּר), wovon allerdings mit dem sehr bedeutsamen τὰ πρὸς τὸν θεόν Hebr. 2, 17. die Rede ist, vgl. als Realparallele den καθαρισμός Hebr. 1, 3. Das Wort, womit wir es hier zu thun haben, geht von ἀλλάσσειν (ändern, umwandeln) aus, welcher Grundbegriff zunächst auch noch in καταλλάσσειν vorkommt; dann dieses zunächst mit Beziehung auf ein Anderes (daher mit einem solchen vertauschen), insonderheit versöhnen, aus Ungunst oder Feindschaft zum Frieden bringen, sowohl gegenseitig, wo dies nöthig war bei zwei Getrennten, als auch nur die eine Parthei, Med. sich versöhnen oder sich versöhnen lassen. Das nur hier und Kol. 1. im N. T. vorkommende, noch beigefügte ἀπό steht gewiß nicht, wie Olsh. meint, ohne allen Unterschied, oder nach Rück. „höchstens zur Verstärkung." [1]) Zwar kommt sonst ἀπό so verstärkend vor, wie in ἀποκαθίστημι (wo nur ohne „wieder" zu verstehen für Apostg. 3, 21. und 1, 6. sehr wichtig wird), dagegen haben wir im N. T. Grund, ἀποκαταλλάσσειν als „wieder aussöhnen" (wie Passow bestimmt) gelten zu lassen. Denn Kol. 1, 20. 21. herrscht offenbar der Gedanke vor, wie Christus die Entfremdung und Spaltung wieder heilt in herstellendem שָׁלוֹם, Ganzheit, Wiedervereinigung, und hier im Epheserbr. entspricht eben so das gewählte Decompositum genau dem ganzen Zusammenhange. Näher Eingehendes hernach, wenn wir die Stelle nur erst im Ganzen überblickt haben! Der Ap. denkt sich bei diesem ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους wie zuerst ein ἄλλους ποιήσῃ, so bei dem κατά wahrscheinlich noch ein κατ' ἀλλήλους nebenbei für Juden und Heiden, bei dem ἀπό dazu: ἀπὸ τῆς ἔχθρας. Dennoch, wiewohl das Mit-einander-Versöhnen der ἀμφότεροι hier noch einmal mitgefaßt ist (was wir nur mit dogmatischer Willkühr leugnen können), wird es jetzt bloß mitgefaßt, um zum erstenmal offen deutlich zu sagen: in welcher wesentlichen, gemeinsamen Versöhnung dies allein zu Stande komme — die ἀμφότεροι treten plötzlich als gleich zusammen vor dem Höheren, vor Gott! Die Versöhnung mit Ihm wird auch ihre wechselseitige. Denn daß τῷ θεῷ hier der entsprechende Dativ zu ἀποκ. ist, versteht sich so von selbst, daß Anderes zu sagen fast lächerlich erscheint [2]).

Vorher aber, auch zum Zeugniß, daß hier von V. 20. und nicht

1) Freilich, auch Hesych. erklärt bloß φίλον ποιῆσαι — doch der nimmt es ja so oft nicht genau mit seiner Synonymik.

2) Wie bei Grot., um die bloße Versöhnung mit einander festzuhalten, dies τῷ θεῷ breviter dictum sein muß pro: ut Deo serviant!

V. 19. in 2 Kor. 5. die Rede sei, steht ἐν ἑνὶ σώματι. Dies kann schon darum nicht ohne Weiteres bloß für εἰς ἓν σῶμα stehen, weil das Ziel des ἀποκ. erst mit τῷ θεῷ folgt. Vielmehr, wie wir schon gesagt, gehört es noch in die sinnvolle Reihe mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ἐν ἑαυτῷ vorher, dann wieder entspricht πνεύματι V. 18. Wenn B.-Crus. meint: „es kann nicht heißen in seinem Leib" — so verkennt er die ganze Stelle, welche durchgängig so von Christo, von dem in Ihm allein Begründeten und Bestehenden spricht, ist auch sehr irre durch die Einbildung, daß Gemeindeleib oder Leib Christi hier ein Dilemma wäre, da es doch eben zusammen gehört. Wenn aber nun Andre wieder nur an den sterbenden, sich opfernden Leib denken, so ist das gewiß nicht minder falsch; dagegen behält B.-Crus. Recht: dies liege ja wieder in σταυροῦ. (Wozu dann das ἓν beigesetzt? frägt er mit weniger Grund.) Zwar setzt auch Bengel: in uno corpore, cruci affixo — wie die Meisten bis jetzt meinen; doch erklären wir uns mit Olsh. dawider, nur aus noch schärferen Gründen als er angibt. Freilich die Parallele mit ἐν ἑνὶ πνεύματι V. 18. (Beides dann zusammen Kap. 4, 4.) so wie mit Kol. 3, 15. bleibt schon sehr wichtig, die sonst entstehende Tautologie mit διὰ τοῦ σταυροῦ in demselben Satze desgleichen, aber das ἑνί hat nicht so ganz entscheidende Bedeutung, vollends nicht dagegen überhaupt, daß hier zugleich von Christi Leibe die Rede sei. Man kann wahrlich nicht sagen: „daß Christi Leib Einer war, hat auf die Versöhnung durchaus keine Beziehung!" Denn selbst für den geopferten Leib müßte man gelten lassen, was Flatt ausdrückt und Richter's Bibel acceptirt: das ἓν σῶμα Χριστοῦ stehe den vielen früheren Opfern entgegen, wie im Hebräerbrief. Ferner, was Matth. und Rück. hervorheben: daß auf das Eine, gemeinsame Versöhnungsprincip für die Beiden hingewiesen werde, da nun Juden und Heiden mit einander nur den einen und selben Erlöser haben [1]). Aber theils die nahe Zusammenstellung schon von ἀμφοτέρους ἐν ἑνί (wie Olsh. bemerkt) spricht für einen Sinn, welcher die aufzurichtende, herzustellende Einheit Beider noch näher angehen muß, theils endlich ist uns die Hauptentscheidung darin gegeben, daß ja die ganze Rede vom ἐν σαρκί zum ἐν πνεύματι geschichtlich fortschreitet in der Exposition des Versöhnungswerkes. Wie bereits ἐν ἑαυτῷ einen anderen Moment nach der Opferung des Fleisches anzeigte, so liegt nun dieser Sieg, dies Hervorkommen des αὐτός als neuer Mensch bereits dazwischen; folglich ist jetzt σῶμα, deutlich

1) Falsch dagegen finden wir den bei Rück. voranstehenden, seltsamen Gedanken: daß Er allein, ein Einziger, so großes Heil Allen erwarb — so wie die Berufung auf Kol. 1, 20. 22. nicht gilt, weil dort in V. 22. eben ἀποκ. anders als V. 20. und hier gesetzt ist.

mehr als vorhin σάρξ, der Auferstehung parallel zu denken: Christus vereinigt die Getrennten freilich in seinem Leibe, aber, damit das ἐν wie überall seine volle Wahrheit behalte, nicht im geopferten als solchem (dafür folgt ja gleich ein διά), sondern im auferstandenen. Jetzt erst behalten wir ein Recht, auch das ἐν ἑνὶ so zu nehmen, daß es (wie die Verbindung des Ganzen deutlich lehrt) mit dem κτίσῃ εἰς ἕνα wesentlich parallel bleibt. Zwar nicht schlechthin einerlei ist es mit εἰς ἓν σῶμα [1]) — doch kommt es darauf hinaus, indem ganz eigentlich der auferstandne Leib Christi zum Gemeindeleibe wird, zur Kirche sich erweitert. Dies ist abermals der einige Doppelsinn, dessen Verkennung die Exegeten verwirrt. Die in dem ersten und einen καινὸς ἄνθρωπος nun selbst Ein καινὸς ἄνθρ. Werdenden sind hiedurch vereinigt, denn sie sind und werden sofort als in dem Einen Leibe Christi Zusammengefaßte mit Gott versöhnt. Ganz gut Michaelis: nachdem sie sein Leib geworden sind — nur muß man das besser verstehen, als er es dann deutet: Eine Person mit Christo vor dem Gerichte Gottes! Oder B.-Crusius: als zu (nur genauer: in) Einem Leib verbunden — aber das ist nicht bloß mit einseitiger, halbwahrer Fassung (seit Ambros. und Oecum.) die Gemeinde, sondern zugleich der Leib Christi selbst. Auch Olsh., obgleich er treffend zu ἐν ἑνὶ σώματι ein ὄντας ergänzen heißt, irrt sich eben so, nun bloß „die Kirche als den Leib Christi" zu verstehen. Das ὄντας will doch nicht allein sagen: als Einen Leib, zu Einem Leibe Verbundene — sondern: als in Ihn, speciell in seinen, jetzt neu erstandenen Leib Aufgenommene. Schon v. Meyer's Note winkt kurz auf das Richtige: „durch Einen Leib zu Einem Leibe." Von jener Verflachung also, die Grot. repräsentiren mag: hic corpus dixit, quod modo ἄνθρωπον, sicut Latinis collegia vocantur corpora — von „Körperschaft" oder Gesellschaft für σῶμα kann vollends nicht die Rede sein, sondern σῶμα (zugleich ein *Oppos.* mit σάρξ) als σῶμα Χριστοῦ ist wahrhaftig sein in Leben des Geistes neu erstandener Leib, dieser aber wird sofort zum Gemeindeleib oder neuen Tempel (V. 19—22.) nach dem Abbruche des alten mit dem Zerreißen des Vorhangs in Christi Fleisch, wie der Herr selbst grade so tiefgreifend Joh. 2, 19. geredet hatte. Der Ap. läßt nicht etwa in ganz Kap. 2. 3. beiseite, daß die Gemeinde Christi Leib ist — bis er Kap. 4, 4. sich wieder einmal dieses „Bildes" bediente! Sondern wie die Realität des Kap. 1, 23. unvermittelt als Thema gestellten, wundersamen ἥτις ἐστί zu Stande gekommen sei, zeigt und begründet er hier in Kap. 2. vgl. dann 3, 6. Olsh. behält im Grundgedanken ganz Recht: „wie das Individuum in

---

1) Wie noch Delitzsch erklärt: so daß sie hinfort Ein Leib wären.

σῶμα und πνεῦμα zerfällt, so trägt auch der Gesammtchristus der Kirche (1 Kor. 12, 12.) σῶμα und πνεῦμα in sich." Aber genauer muß es heißen: die Glieder der Kirche sind vielmehr in dem Einen Leibe wie in dem Einen Geiste Christi, denn eben Dieser ist und bleibt das Ur-Individuum, von dem hier Alles ausgeht und herkommt.

Wie vorhin ποιῶν εἰρήνην rekapitulirend noch einmal gesetzt war, grade so jetzt διὰ τοῦ σταυροῦ — welchen Beisatz natürlich nur die richtige Fassung des ganzen Redezusammenhanges auch recht verstehen und ordnen kann, was aber bisher noch so gut wie gar nicht geschehen. Damit sind wir nun hoffentlich in's Reine, daß der Ap. nicht (wie Olsh. auch abweiset) in zwei Versen Dasselbe fünfmal gesagt haben kann (mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ἐν ἑαυτῷ, ἐν ἑνὶ σώματι, διὰ τοῦ σταυροῦ, ἐν αὐτῷ), wie wirklich Diejenigen meinen, welche ihn in dem Allen stets nur vom Tode und wieder vom Tode reden lassen. Wir haben die Stufenfolge bisher gefunden; sehr natürlich aber geht und gilt nun auch in dem Leibe, der zur Gemeinde sich ausbreitet, die versöhnende Kraft des Kreuzestodes fort, darum also versichert und versiegelt der Ap., auf diesem Punkt angekommen, erst noch einmal schließlich dies Mittel der Versöhnung, und zwar mit der historisch-äußerlichen Benennung (die selbst wieder ihre typischen Geheimnisse hat): durch das Kreuz! Nicht bloß „zu größerer Deutlichkeit" (wie Rück. meint), sondern als wichtige, ja nothwendige Rekapitulation an dieser Stelle, wo die Versöhnung mit Gott hervortreten soll, als Vorbereitung für das eben so rekapitulirende, nun die ἔχθρα im eigentlichen Sinn als getödtet nachweisende ἀποκτείνας. Der Ap. wählt jetzt διά, theils weil er schon ein ἐν zu σῶμα setzte, theils um diese Vermittlung auf Seiten Christi zugleich in Parallele zu bringen mit dem aneignenden διὰ τῆς πίστεως auf unsrer Seite. Daß freilich σταυρός recht eigentlich das Kreuz, an welchem der Herr starb, d. h. also seinen Kreuzestod meint, ist klar; allein darum sollte man diesmal die Bemerkung des Grotius: simul intelligit doctrinam cruce sancitam — nicht gar so sehr als bloße Flachheit schelten [1]). Sie enthält wirklich die Ahnung eines im Zusammenhang sehr wahren Gedankens: daß nehmlich hier vom Kreuzestode die Rede ist als dem schon geschehenen (was ja schon in V. 15. liegt), also für das fortgehende ἀποκαταλλάσσειν wirklich zugleich von der nun im Leibe gültigen, für Bildung des Gemeindeleibes zu predigenden Kraft und Frucht des Kreuzes. Freilich nicht eine durch's Kreuz gestiftete, sondern fort und fort vom Kreuz predigende Lehre, 1 Kor. 1, 18. Daß ein solcher Mitbegriff in διὰ τοῦ σταυροῦ liegen muß, ler-

1) Man übersehe doch nicht, daß er nur *simul* sagt, auch fortfährt: sed crucem dicere maluit, ut intelligamus, quanti res ista Christo steterit!

nen wir theils aus der Verbindung mit dem in ἵνα gestellten Satz (nach unserem Verständniß von ἀποκ. und σῶμα), theils noch deutlicher aus dem sofort sich anschließenden, in andre Zeitform zurückgehenden ἀποκτείνας, welches wir wenigstens nicht anders zu fassen vermögen, als: indem (d. h. nachdem) er ja die (der Versöhnung hinderliche) Feindschaft bereits getödtet hat — also nun das mit Gott und dadurch unter sich Vereinigen im Einen Leibe fortwirkend von Statten gehen kann [1]).

Daß ἀποκτείνειν, der nur hier vorkommende stärkste Ausdruck für das darin wiederholte καταργεῖν, sich eben aus dem zuvor genannten σταυρός (was ja s. v. a. θάνατος ἐν τῷ σταυρῷ) natürlich ergibt, ist klar; doch darf man darum nicht mit dem Syr. Beides in Einen Satz verbinden, dann könnte ja das (vom Syr. nun wirklich weggelassene) ἐν αὐτῷ nicht noch einmal stehen. Derselbe Grund bleibt, auch wenn wir diese Adverbialbestimmung des neuen, erst mit ἀποκτ. anhebenden Satzes anders lesen oder deuten, was jedoch falsch ist. Nach der Lesart αὑτῷ, ἑαυτῷ folgt Luth. der Vulg. (Ambros. Anselm.): durch sich selbst — was auch Olsh. billigt, desgleichen B.-Crusius: in sich. Aber das ist unmöglich, denn wir sahen ja schon vorhin, wie der Ap. weislich das ἐν ἑαυτῷ vom ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ unterschieden hat, nun kann er also nicht wieder sehr ungenau, schwer mißverständlich das Zweite für das Erste setzen. Das Tödten der Feindschaft ging nicht sowohl in der Person Christi selbst vor, als in seinem von uns angenommenen Fleische, worin allein sie war [2]), aber nicht einmal unmittelbar auch für ihn als Feindschaft, sondern nur als das zu Tödtende. Ferner gehet es, nach dem vorhin über den Sinn von σῶμα Gesagten, eben so wenig an, mit Bengel und Semler ἐν αὐτῷ scil. σώματι zu verstehen. Folglich bleibt nur übrig die auch von den Meisten angenommene (selbst der zusammenziehenden Uebers. des Syr. unterliegende) Deutung: an demselben, d. h. am Kreuze. So wird ganz richtig dies rekapitulirende Schlußwort hervorgehoben, wir haben aber dabei nochmals genau auf die Verschlingung und den Fortschritt des Sinnes zu achten. Wenn einmal nehmlich das διὰ τοῦ σταυροῦ noch zum ganzen vorigen Satz, also auch zur Vereinigung der Beiden gehört, so zeigt sich insofern auch das — dem Glauben zum Anschauen vorgehal-

1) Was auch Rück. fast erkennt: „das ἀποκαταλλ. konnte doch erst vollendet sein, wenn das ἀποκτ. τὴν ἔχθραν geschehen war." Nur wird das ἀποκαταλλ. hier nicht bloß „als Zweck, also in der Zukunft gedacht" — sondern es ist wirklich das fortgehende, subjektiv aneignende Versöhnen gemeint, im ἀποκτ. dagegen das objektiv schon Vollbrachte.

2) Wenn man in diesem Sinne hier vollends noch τὴν ἔχθραν mit ἐν ἑαυτῷ verbindet, so muß man mit der Berlenb. B. sagen: „Die Feindsch. in ihm, in seinem Fleisch, das Gesetz in seinen Gliedern" — welcher überspannende Ausdruck aber gradezu falsch, ja lästerlich wird.

tene, gepredigte „Kreuz" als Einheitspunkt und (obwohl σκάνδαλον nach außen!) Henotikon der neuen Gemeinde; jedoch insofern derselbe Beisatz enger und eigentlich erst zum ἀποκαταλλ. τῷ θεῷ gehört, erkennen wir, daß dieses Kreuz nur dadurch zum Einheitspunkte wird, weil es die Versöhnung mit Gott bewirkt hat und fortwährend bewirkt, weil es die der ἔχθρα πρὸς ἀλλήλους zu Grunde liegende ἔχθρα πρὸς τὸν θεόν getödtet hat, diese Kraft beweiset.

Und dies ist nun wirklich — so genau rechtfertigt sich in der Durchführung unser Verständniß — der deutlich hervortretende Sinn des Satzes mit ἀποκτείνας. Nachdem τῷ θεῷ gestanden, kann auch von nichts Anderem mehr die Rede sein. Τὴν ἔχθραν lautet wohl ganz wie V. 14., dennoch ist jetzt der innere Grund des Vorigen, die ἔχθρα πρὸς θεόν zu verstehen. Wenn Olsh. (gegen die Anerkennung bei den Meisten) dies nicht gelten lassen will, weil er (mit Recht) diesem ἀποκτείνειν τὴν ἔχθραν das καταργεῖν τὸν νόμον parallelisirt und nun meint: es heiße doch im ganzen N. T. niemals, die Wirkung des Gesetzes sei die Feindschaft gegen Gott — so ist das ein Mißverständniß der Unklarheit. Denn so stehet die Sache auch nicht, daß die Feindsch. gegen Gott schlechthin erst vom Gesetze gewirkt werde; wohl aber ist das Gesetz veranlassende Ursach zum Ausbruch dieser Feindsch., grade wie zugleich um der Feindsch. willen das Gesetz gegeben ist. Die Feindsch. auf unsrer und das Gesetz von Gottes Seite her sind Korrelata, die sich wechselseitig bedingen und mit einander abgethan werden. Man betrachte doch nur ganz Röm. 7. und hernach eben dort Kap. 8, 7. Desgleichen sagt Harl. wahr: das Gesetz heiße ἔχθρα in demselben Sinne, wonach es anderwärts (1 Kor. 15, 56.) die δύναμις τῆς ἁμαρτίας genannt werde. So gehet also die ganze Rede nun mit V. 16. 17. aus dem typisch anhebenden Sinn V. 14. 15. in den wesentlichen über, woraus zugleich folgt, daß auch V. 14. 15. als in der Bedeutung des Typischen schon zugleich nicht anders verstanden sein wollte, daß nur, was jetzt heraustritt, erst von außen her vorbereitet und nachgewiesen wurde.

Jetzt sei uns ein Rück- und Ueberblick gestattet: wo ist nun in dieser Versöhnungslehre des Apostels, in diesem „Worte vom Kreuz" das unbefugt von der Dogmatik und Scholastik zum göttlichen σκάνδαλον gefügte menschliche der juristisch-formalen Stellvertretung und Genugthuung? Wo hier ein Wort von all den Dingen, die wir in dieser Lehre der Schule und — „Kirche" zu hören bekommen? Zwar wissen wir wohl, daß keine einzelne Stelle, keine besondre Seite der Betrachtung das vielseitige Centralgeheimniß des Kreuzes erschöpfend aufdecken will oder kann, denn, wie Oetinger sagt: „zur Versöhnung gehört der ganze Verstand des Geheim-

nisses Gottes und Christi; die Redearten Neuen Testaments drücken nur (jedesmal) besondre Theile aus." Allein man muß doch gewiß aus diesen Theilen in der Schrift das Ganze zusammen nehmen, und auf keiner Seite darf man so verstehen, weiter deuten und systematische Konsequenzen ziehen, daß dadurch ein Widerspruch entstände mit dem an einer Stelle oder etlichen klar Gesagten.

Sehr wahr allerdings heißt es bei Harl. für unsere Stelle hier: „daß das feindselige Verhältniß des Menschen zu Gott nach dem Ap. zwei Faktoren hat, das Verdammungsurtheil des göttlichen Gesetzes und die Sünde des Einzelnen" (welches Letztere hier Fleisch genannt wurde). Doch sobald nun daraus ohne Weiteres gefolgert werden soll, auch auf Gottes Seite sei „Feindschaft" gewesen, so protestiren wir mit der ganzen Schrift. Ist doch Harl. mit einem gleich wieder einlenkenden Freilich (welch ein Schweben und Schwanken!) so vernünftig zu gestehen: daß das Verhältniß Gottes zum sündigen Menschengeschlecht nicht in die Kategorie der (hier genannten und gemeinten) ἔχθρα falle, denn feindseliger Haß sei nicht in Gottes Wesen — aber warum wird es nun doch in Einem Athem für „widersinnig" erklärt, zu sagen, auf Gottes Seite sei nicht Feindschaft? Die ὀργή, aus welcher die Liebe Gottes in seinem Sohne errettet, soll keine Aeußerung der göttlichen Liebe sein! Aber doch eine Aeußerung Gottes, der die Liebe ist? Wie kommen wir da heraus? Diese Liebe kann unmöglich, wie es abschließend heißt, nur „mit und in dem einmaligen Akte der Versöhnung vorhanden sein," sondern sie ist auch vor diesem Akte, von Ewigkeit her in Gott, nach Kap. 1, 5. 2, 4. Joh. 3, 16. u. s. w. u. s. w.

Warum doch durchaus nur ἀποκαταλλάσσειν ἡμᾶς τῷ θεῷ, nicht τὸν θεὸν ἡμῖν —? Auch Röm. 5, 10. und 2 Kor. 5, 18. nicht anders? (Wo das Wort keinesweges in einem andern Sinne vorkommt, wie Flatt meint!) Die Beiden, Juden und Heiden, werden so, daß dadurch zugleich ihnen eine Versöhnung unter einander entsteht, mit Gott versöhnt, nicht umgekehrt. Oetinger, wenn er kurz vorher schriftmäßig strenge gegen Lavater, Spalding und Andere seiner Zeit behauptet hat: mit dem Satze, daß Gott die Liebe sei, bestehe sehr wohl, daß Gottes Zorn brenne bis in die unterste Hölle — weiß doch hernach eben so schriftmäßig zu sagen: „Von Anfang der Kreatur (soll wahrscheinlich heißen: der gefallenen) bis an's Ende ist Gottes Werk, alles Widrige zu überwinden, das heißt eigentlich und unverblümt versöhnen, καταλλάττειν, transmutiren." Wo denn sonst aber kann das anders zu machende Widrige sein, als außer ihm, in der Kreatur? Wir waren die Fernen und Fremden, wir die Feinde — so hier, so auch Kol. 1, 21. nicht anders. Der

Ap. weiß in der That so durchaus nichts von einer Feindschaft Gottes gegen uns, daß er — man bedenke! — Röm. 11, 28. sogar von dem verworfenen, verstockten Israel schreiben kann: in Bezug auf das Evangelium, um euretwillen, behandelt sie Gott jetzt gewissermaßen feindselig vergeltend, weil sie ἐχθροί sind — in Bezug auf die ἐκλογή bleiben sie dennoch ἀγαπητοί um der Väter willen!

Daß es sich in der Versöhnung um einen zu tilgenden, realen Zorn handelt, haben wir oben im richtigen Sinne gesehen, auch Röm. 5, 9. ist davon die Rede. Freilich, das Recht und Gesetz Gottes droht dem die Sünde nicht lassenden Fleische nicht umsonst seine Strafen, diese sind rechtmäßig sammt der Sünde wegzunehmen, nicht etwa bloß unsre Furcht davor. Aber nun dies Strafrecht Gottes als eine von seinem Wesen, der heiligen Liebe gelöste Strafgerechtigkeit, welche befriedigt werden mußte, abstrakt fixiren, dies zum Princip der höchsten Liebesthat Gottes in Christo, die Versöhnungslehre zu einer Zorn- und Straflehre von Grund aus machen, ist ein oft mit viel Frömmigkeit bestehender, dennoch nicht zu rechtfertigender Irrthum. Anselm's ernster Spruch: Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum! verdient allen Respekt überall, wohin er gehört, aber die Abweichung von der orthodoxen Kirchenlehre trifft er nicht, wenn man dagegen die Schriftlehre setzt. Aus Respekt vor dem frommen Sinn in schriftwidriger Lehre möglichst ausgleichen, gelten lassen, zum Besten kehren, das mag auch Andrer Aufgabe oder doch Erlaubniß für sie sein; dagegen gibt es auch eine Pflicht, den sich ärgernden Unfrommen zu Gute mit jenem Matth. 15, 13. berechtigten Ernste Menschensatzung auszureuten. Denn es ist nur ein Fündlein menschlich abstrahirender, todter Scholastik, unter dem Leid, welches die Sünde dem heiligen Gott anthut (wie wir früher davon redeten), bloß eine „Verletzung seiner Ehre" zu verstehen, die gar nicht verletzt werden kann, bei jeder Sünde vielmehr sofort durch Unheil bringende Reaktion sich herstellt, oder seine „Gerechtigkeit" so formal mechanisch zu fassen, daß ihr durch Bezahlung eines κατάλληλον, durch ein Aequivalent von Strafquantum über den Unschuldigen Genüge geschehen könne. Der Zorn Gottes ist keinesweges, wie Anselm sagt: nichts Anderes als sein Wille zu strafen[1]) — sondern die selbst aus der Liebe kommende Reaktion des heilig liebenden Gottes gegen die Sünde der Kreatur. Anderwärts (Medit. de red. cap. 3.) weiß Anselm sogar noch richtig davon zu reden: Gott bedurfte es nicht, aber die menschliche Natur bedurfte es — damit also die Gerechtigkeit Gottes in seinem Reiche die durch die Sünde angerichtete Unordnung ausgliche, trat die Güte Gottes ein u. s. w.

1) Gleich im ersten Gespr. Kap. 6. Cur Deus homo.

Wir halten mit **Klaiber** dafür (und haben es lange vor ihm gesagt), daß durch die kirchliche Lehre die göttliche Gerechtigkeit in einen innern Gegensatz gegen die **Gnade** gebracht, dadurch das Wesen der göttlichen Gnade beschränkt, und der in dieser liegende freie Wille der Vergebung aufgehoben wird. Wir weisen mit **Klaiber** den Satz unbedingt ab: daß Gott absolut und unbedingt Strafe der Sünde wolle — „denn in dem Wesen der heiligen Liebe Gottes (aus welchem allein auch die Gerechtigkeit entspringt) liegt nothwendig **der** Satz, daß Gott doch weder Sünde noch Strafe an sich wolle; er will als die Liebe auch die Strafe nicht als solche, sondern nur weil und sofern die Sünde ist." Also auch mit **Tholuck**: „Gott hat sich dem Sünder nicht entfremdet, wenn auch er sich Gott entfremdet, **er wird stets unveränderlich zu dem Menschen sich verhalten.**" Mit dieser Unveränderlichkeit streitet nicht die um der Natur der Sache willen, weil Gott für die freie Kreatur und gegen die Sünde nimmermehr ein Deus ex machina sein kann, lange vorbereitete, dann in der Zeit vollzogene Versöhnungsthat. Wir können es darum nicht etwa [1]) für eine „**schriftgemäße** Formel" halten: „Gott hat in der Fülle der Zeiten **seinen Zorn abgelegt** und der Welt seine Versöhnung angeboten." Soll heißen: in Christo bewirkt und sofort angezeigt, daß Er nun versöhnt sei! Wir werden nicht müde zu bezeugen, daß die gesammte kanonische Schrift ohne Ausnahme nichts davon weiß, **Gott** in Accusativ zu stellen für irgend ein Versöhnen oder Versühnen [2]), ja daß dies im alt- und neutestamentl. Grundtext für alle dahin gehörigen Wörter unmöglich ist. Nur in den **Apokryphen** begegnen wir der umkehrenden Redensart καταλλάσσεσθαι ἡμῖν 2 Macc. 1, 5. 7, 33. 8, 29. und in denselben ungenau populären Sprachgebrauch ohne alle dogmatische Wahrheit (nach LXX. für סלח) gehört nun das in heiliger Schrift **einzig** dastehende ἱλάσθητί μοι Luc. 18, 13. im Munde des nach dem Leben gezeichneten Zöllners [3]), dagegen Hebr. 2, 17. ἱλάσκεσθαι ganz anders vorkommt.

Selbst der orthodoxe **Michael Weber** wußte (im Hallischen Weihnachtsprogramm 1823.) zu bezeugen: Non Deus inimicus erat hominibus, sed homines inimici erant Deo. Non coepit homines amare, qui cum ipso reconciliati essent, sed quia ab aeterno homines amavit, idcirco decrevit homines sibi inimicos per Christum secum reconciliare. Reconciliatio, morte Christi effecta, non est duplex seu mutua, sed simplex,

1) Wie der wohlgemeinte, Manches zugestehende, doch befangen bleibende Aufsatz in **Tholuck**'s Litt. Anz. 1833. Nr. 8. 9. abschließt.

2) Micha 6, 6. lautet es dennoch im Grundtext anders, obgleich die dahin gehende, heidnische Meinung des **Menschen** ausgedrückt werden soll!

3) Vergl. was wir darüber gesagt: Reden des Herrn Jesu, III. S. 444.

h. e. Christus morte sua non Deum, hominum amantissimum, cum hominibus, sed homines, Deo inimicos, cum Deo reconciliavit. Daß die Natur und Nothwendigkeit der Sache, vermöge deren von unsrer Seite her solch ein sühnendes, bedeckendes Erlösen Bedürfniß war, freilich zuletzt ihre Ursache, ihren obersten Grund in einem Rechte des Schöpfers hat, der es nur so wollen und ordnen konnte — dies als das Wahre an der kirchlichen Genugthuungslehre bestreiten wir so wenig, daß wir es vielmehr mit der Schrift behaupten. Davon redet Hebr. 2, 10. und 17. sehr geziemend mit einem ἔπρεπε und mit dem bedeutsamen τὰ πρὸς τὸν θεόν [1]). Hier liegt auch die Antwort auf jene Frage des Episkopius, womit er dem Grotius das Manuskript seiner bekannten Schrift zurücksandte: an Christus morte sua *circa Deum* aliquid effecerit? Aber selbst dies Recht ist eben so sehr zuletzt nichts Anderes, als die Gnade selbst (welche viele Kinder zur Herrlichkeit führen will) in Verhältniß und Aeußerung zu der nur auf dem Wege des geordneten, gerechten Prozesses zu rettenden, herzustellenden Kreatur. Wie Calvin (mit Osiander den lutherischen Theologen entgegen) sehr deutlich in einem Satze der Institutionen (II, 17, 1.), den auch Baur (v. d. Vers. S. 335.) hervorgezogen hat, sagt: Quum de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima caussa est, quia *mero beneplacito* (s. doch Eph. 1, 5. 6.) mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. Atque ita *inscite opponitur Christi meritum misericordiae Dei.* Nur vergebens wird mit viel Gelehrsamkeit [2]) gegen Tittmann, Usteri u. A. nachgewiesen, daß καταλλάσσεσθαι und διαλλάσσ. von wechselseitiger Versöhnung gebräuchlich sei; denn was hilft uns dies doch gegen den Sprachgebrauch des N. T., welcher für das Act. καταλλάσσειν (man merke den Unterschied) nun einmal nur Gott zum Objekte setzt? Welcher auch im καταλλάγητε 2 Kor. 5. und διαλλάγηθι Matth. 5. (obwohl dort v. Gerl. muthwillig anders will) offenbar nur unser Entgegenkommen meint? Wenn zugestanden werden muß, daß auch der kirchliche Sprachgebrauch schon früh in das καταλλαγῆναι τῷ θεῷ die Wechselseitigkeit legte, so haben wir es doch nur mit dem erweislichen Schriftbegriff zu thun. Wenn Olsh. (zu 2 Kor. 5.) meint, daß wenigstens der dort in V. 21. heraustretende Opferbegriff die Idee einer Versöhnung Gottes voraussetze, wenn auch der Ausdruck sich in der heil. Schrift nicht

1) Letzteres der einzige biblische Ausdruck, der einer Versöhnung Gottes am nächsten tritt, jedoch wohlweislich nur so, das ἔδει mit Bezug auf Gottes Recht und Würde nur ein heiliges ἔπρεπε.

2) Z. B. in Tholuck's Litt. Anz. 1833. S. 62 ff. und in seiner Ausl. der Bergpred. S. 192 ff.

finde — so ist das bekanntlich eben so sehr die Frage, was wir nicht ebenfalls verfolgen wollen.

Wir protestiren hier nur gegen solche Willkührlichkeiten, wie v. Gerlach's Behauptung zu unsrer Epheserstelle: „Ueberhaupt heißt, Jemanden mit einem Andern versöhnen, gewöhnlich — des Andern Feindschaft gegen ihn tilgen!" Da sind wir freilich bald fertig, aber was in aller Welt berechtigt uns, einen solchen „gewöhnlichen" Sprachgebrauch der Menschenkinder in das Wort Gottes, das θεοπρεπῶς ausgelegt sein will, plumps hineinzutragen? Wir protestiren gegen die noch derbere Rede dieses Erklärers: „Christi Tod hat die Feindschaft Gottes gegen uns getödtet!!" Wo in aller Schrift steht denn das? Doch nicht im Epheserbrief? Also da wäre der zornige Gott Vater selbst am Kreuze getödtet, indem der barmherzige Sohn starb — und jene „große Noth, Gott selbst ist todt!" verwandelte sich vielmehr in die große Freude, daß der Sohn dem Vater seinen Zorn, also Gott selber als Zürnenden todt gemacht hat? Es wird uns schwer, anders von solcher Dogmatik statt Exegese zu reden. O nein, die ἔχθρα war nicht auf Gottes Seite, auch Röm. 5, 8. 10. weiß nichts davon, auch 2 Kor. 5, 19. der θεὸς καταλλάσσων ist uns nicht feindselig. Das ποιεῖν τὰ ἀμφότερα ἕν, das ποιεῖν εἰρήνην ist ein ἀλλάσσειν durchaus nur, wo die ἔχθρα war. Das καταργεῖν τὸν νόμον geschah aber als ein ἀποκτείνειν τὴν ἔχθραν, war eben so das innerste, wahre λύειν τὸ μεσότοιχον. Und solche Scheidewand stand, solcher Vorhang hing nicht vor Gottes Herzen im himmlischen, wahrhaftigen Heiligthum als eine dort gegründete positive Abwehr — denn war nicht auch dem sündigen Israel stets mitten in der Gesetzeshaushaltung, den τέκνοις ὀργῆς dennoch fortwährend Gnade und Liebe von daher zugeflossen? — sondern ἐν τῇ σαρκί war diese Scheidung und Hinderung, um deren willen allein auch der νόμος dazu werden und im „weltlichen Heiligthum" diesen Zustand der Dinge abbilden, vorhalten mußte. Diesen Vorhang hat Christus in seinem von uns und für uns angenommenen Fleische wunderbarlich zerrissen, wie Hebr. 10, 19. 20. lehrt, und eben dasselbe ist desselben Apostels Lehre auch hier. So ist mithin in dem Adytum der menschlichen Natur nach Gnadenrathschluß des den Sohn dazu hergebenden Vaters eine entkräftende Kraftwirkung — nicht bloß vor dem Forum des göttlichen Thrones ein Prozeß der Strafübertragung geschehen, und nun ist der Zugang offen, die Fernen sind nahe geworden und mehr als nur nahe, wie sogleich V. 17. uns lehren wird. Auch die χωρὶς Χριστοῦ waren [1]), sind ἐν Χριστῷ, auch die ἄθεοι haben προς-

1) Wie konnten denn, fragen wir noch, nach der bestrittenen Theorie die Israeliten schon vorher ἐν Χριστῷ sein?

αγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα, der aber von Anfang Vater, auch in Christo, dem ewigen Sohn und Mittler seiner Gottesliebe schon seinerseits ein liebender Vater war. Er selbst ist durch Golgatha nichts Anderes geworden, aber unser Zugang ist aufgethan[1]).

Wir können Oetinger's Rede von der mannigfachen, die verschiedenen Seiten oder Stufen des Ganzen ausdrückenden Lehrweise des N. T. doch noch etwas genauer stellen. Wir finden, daß die Schrift im Ganzen und Einzelnen durch drei Momente vorschreitet: Erlösung, Versöhnung, Sühne. Der erste Begriff, von dem das Protevangelium ausgeht, so wie für Israels typischen Kreis wieder die Rettung aus Egypten, ist eben unsre Losmachung, Rettung, Befreiung von der feindseligen Gewalt Satans, durch Ihn der Sünde und des Todes. Auf zweiter Stufe zeigt sich aber sofort (was Israel nach dem Fleische nicht begreifen wollte): daß es allerdings nicht bloß eine von außen aufliegende, sondern eine in uns gedrungene Macht wegzuräumen, die Werke des Teufels im Menschen zu zerstören gilt; daß wir selber fast so verstockt sind als Pharao. Die ἀπολύτρωσις erscheint als καταλλαγή, dies aber wahrlich nicht, wie zwischen Menschenkindern (wo gewöhnlich auf beiden Seiten das Unrecht ist, namentlich der Versöhnung Begehrende so gern es wenigstens auch dem Andern zuschiebt), als κατ' ἀλλήλους nach menschlichem Sprachgebrauch, sondern als bei uns zu wirkende Bedingung einer προσαγωγή und πρόςληψις (wofür nun Röm. 11, 15. merkwürdig!) — als ein ἄγειν υἱοὺς εἰς δόξαν Hebr. 2, 10. Ist nun hiebei freilich ein entstandener Zorn wegzuräumen, so liegt dieser doch nicht primitiv und positiv in Gott, sondern gehört zum durch unsern Sünden- und Fleischeszustand bedingten Rechts- und Liebesverhalten Gottes gegen uns, ist selbst nur das Korrelat des νόμος oder der Ordnung des heiligen Willens Gottes, welcher nur mit Wegnahme der Sünde auch zu zürnen oder liebeseifrig gegen die Sünde zu reagiren aufhören kann. Somit erscheint endlich drittens als zur καταλλαγή nothwendig auch ein ἱλασμός, ein für's Erste Bedecken oder Nichtansehen der zwar noch vorhandenen, aber nach Kraft und Grund für uns bereits weggenommenen Sünde, auf daß wir ohne Furcht die Gnade ergreifen mögen. Dies Letzte nun wird wieder absichtlich bedeutsam, da-

---

1) Wir fragen jeden unbefangenen Denker, ob wirklich diese Versöhnungslehre „nur dem Vorgeben nach sich auf dem Grunde der Schrift bewegt, eigentlich aber in die J. Böhme'sche Theosophie hinüberspielt?“ (Unter welchem Urtheil mich Baur in die Dogmengeschichte eingeführt hat — des ähnlichen Mißverständnisses bei Anton Günther zu geschweigen.) Wenn der Zorn Gottes nur ein bedingtes Korrelat eines in uns befindlichen Sündenbannes ist, so wird er doch wohl nicht auch ein zweites, finsteres Principium in Gott sein.

mit die Einheit sich zeige, schon bei dem ersten Momente mitgefaßt. Daher bei der ersten Verheißung im Paradiese zugleich das erste Opfer (nehmlich unsre Blöße, die Ursach der Furcht vor Gott, zu decken); daher sogleich das Blut bei der Erlösung aus Egypten, ja deßhalb für unsre Befreiung schon ἀπολύτρωσις oder λύτρωσις und λύτρον. (Matth. 20, 28. Marc. 10, 45.) Grade so hat auch unser Epheserbr. Kap. 1, 7. mit ἀπολύτρ. διὰ τοῦ αἵματος angehoben, kommt jetzt zur καταλλαγή, stellt endlich Kap. 5, 2. auch noch das sühnende Opfer hin, doch wieder weislich nur als aus der Liebe des Vaters wie des Sohnes gegeben [1]).

V. 17. Und (so nun) kommend hat er Frieden (als gute Botschaft) verkündigt euch den Fernen und den Nahen.

Weil εὐηγγελίσατο steht und nicht εὐαγγελισάμενος (wofür es Beng. gegen die durchgeführte Genauigkeit des Ap. in diesen wechselnden Formen nehmen will), so lehrt freilich schon dieser Modus, daß der neue Satz nicht fortgehend noch an das ἵνα sich reihet, sondern wie Beza gesagt hat: haec cohaerent cum initio versus 14. Darin sind wir mit Harl. einig und verstehen auch den Zusammenschluß: „Er selbst ist unser Friede, und verkündigte das selbst." Aber daraus folgern wir doch nicht was Harl. folgert, sondern müssen in dem καί zugleich einen Fortschritt nach dem bisher Gesagten erkennen. Wieder nicht so, daß (nach B.-Crus.) nun V. 17. 18. nur „das fortwährende Vereinigen, Zusammenhalten dieser Gemeinde schildere;" denn das εὐηγγελίσατο zum ersten ἔχομεν meint ja noch deutlich die erste Gemeindebildung, worauf dann erst V. 19—22. den Fortbau durch Gebrauch der aufgethanen προσαγωγή gründet. Wenn mit Grot. [2]) Koppe, Flatt u. A. das ἐλθών als redundans oder müßigen Anschaulichkeits-Ausdruck nehmen, so werden wir eine solche raphelische „Eleganz" uns bei dem Ap., der hier kein Wort umsonst gestellt hat, mit Recht verbitten. Aber eben so wenig können wir billigen die vorherrschende Auslegung, welche das Kommen des Herrn überhaupt, seine ganze Erscheinung auf Erden überhaupt mit Einschluß auch seines Lebens und Lehrens vor dem Tode versteht [3]). Also nicht mit Anselm: in carne apparens

---

1) Im Ganzen der Schrift schließt der Hebräerbrief ab mit der Darlegung des καθαρισμός und ἱλασμός durch den ewigen Hohenpriester.

2) Ἐλθών et πορευθείς voces sunt saepe παρέλκουσαι — aut si quid significant, significant operam diligentem!

3) Wie mit dieser gewöhnlichen Exegese Nitzsch (in Rosenm. u. Tzschirner's Analekten IV, 2, 163.) schrieb: diese Vereinigung ist bewirkt durch des Herrn menschliche Erscheinung überhaupt.

— mit Andern: cum venisset nempe in hunc mundum. Dagegen erklärt sich richtig Olsh., obwohl er die Anknüpfung an V. 14. anerkennt: denn da die Zwischengedanken ja doch (sehr wahr!) nicht eigentlich parenthetisch gewesen, dürfe man auch ἐλθών jetzt, nachdem schon des Todes als des die Spaltung Aufhebenden Erwähnung geschehen sei, nicht wieder zurückspringend von Menschwerdung, Leben und Lehren verstehn. Eben so Rückert: „So viel ist gewiß, auf Christi erste Ankunft in die Welt kann ἐλθών sich nicht beziehen." Das wäre, behaupten wir fest, ein seltsamer Rückschritt in dieser ganzen, wie wir sahen, so deutlich in historischer Folge fortschreitenden Exposition: es fehlt ja nun grade, nachdem die Erwerbung der καταλλαγή festgestellt ist, noch ihre Darbietung und Aneignung für die entstehende Gemeinde, dies liegt auch buchstäblich klar im εὐαγγελίζεσθαι zum ἔχειν. Zwar will Matth. diesen Rückschritt als allgemeinen „Rückblick auf die geschehene Darstellung" fassen, und so ließe sich's noch am ersten hören; aber wir sehen ja, daß der Fortschritt bis Ende des Kap. gehet.

Bengel, dem Rück. beistimmt, hat hier zuerst das Rechte gesehen: veniens a morte, profectione ad inferos, resurrectione, victor laetus ipse *ultro* nunciavit[1]). Umsonst wendet Harl. allerlei dagegen ein, denn daß neben dem zusammenfassenden Anschluß an V. 14. doch zugleich eine „Verbindung" mit V. 16., nehmlich ein Resultat=Ziehen aus dem Vollbrachten sogar nothwendig, nicht nur „zulässig" bleibt, ist gewiß. Wenn er vollends für dies „Wiederkommen" verlangt, daß dann bei dem Tod auch ein „Weggehen von der Erde" mitgedacht, irgendwie bezeichnet sein müsse, so ist das doch wohl Mißverständniß, wie noch ärger, wenn er der Auslegung Bengel's die bloße Beziehung auf den „Friedensgruß des Auferstandnen" als einzelnes Faktum unterschiebt. Das Wiederkommen ist erst das rechte Kommen — nicht vom Himmel her, sondern aus dem Tode, grade mit dem ἓν σῶμα, worin die καταλλαγή nun aufgerichtet ist und werden soll; der Friede, den er nach der Erwerbung bringt, ist freilich der ganze, reale, von dem V. 14. zu reden anhob. Es ist wohl an sich wahr, was Passav. bei unserer Stelle (weniger auslegend als Betrachtung anknüpfend) sagt: Schon sein Kommen in unser sündliches Fleisch — dieses arme Leben Jesu unter den Armen war ein Verkündigen des Friedens über Alle, an Alle — sein Auftreten war mit dem Worte des Friedens (Luc. 4, 18. 19.) u. s. w. Aber davon ist hier nicht eigentlich im Hauptsinne des καὶ ἐλθών die Rede, dessen Deutung entspricht erst

---

1) Auch Klaiber (Von d. Sünde u. Erlösung, S. 300.) schließt sich dieser allein richtigen Deutung an.

dem Folgenden: „Und er kam dann, als Alles vollbracht war“ [1]). Auch das εὐηγγελίσατο ὑμῖν τοῖς μακρὰν entscheidet gegen die Beziehung auf Leben und Lehre des Herrn schon vor dem Tode, der doch erst die Scheidewand zerriß, den Heiden den Zutritt öffnete. Wenn v. Gerl. mit Harl. darin keinen Einwand findet, daß Christus leiblich auf Erden nicht zu den Heiden kam und ihnen Frieden predigte — so ist das ganz gut, auch wir verstehen nicht so grob ein leibliches Hingehen zu ihnen. Wenn aber die wenigen, prophetischen Andeutungen vom Beruf der Heiden, welche der Herr schon gab (neben Erklärungen wie Matth. 10, 5. 15, 24. und genauem Verhalten darnach) für das hier gemeinte εὐαγγ. εἰρήνην gelten sollen, so können wir unmöglich damit zufrieden sein.

Nachdem der Herr am Kreuze die Feindschaft getödtet hatte, kam er mit der Freudenbotschaft des vorhandenen Friedens — hängt das nicht unmittelbar deutlich zusammen? Calvin: Oportuit enim Christum a mortuis resurgere, antequam gentes in communionem gratiae vocaret. Ja selbst in Koppe's „Erfindung“ (wie Harl. davon verächtlich redet), καί bedeute quibus jam ita perfectis — liegt eine Wahrheit, wenn wir sie nur (wie der Exeget bei dergleichen manchmal sollte) hervorholen. Es liegt wirklich, obgleich καί für sich nicht Solches bedeuten kann, hier der Gedanke mit darin, wie B.-Crus. ihn ausdrückt: also nun, so, nachdem das Werk geschehen [2]). Der Grund bei Harl., daß ἔρχεσθαι für sich nie „zurückkehren“ heiße, wenn das der Kontext nicht gebe, sagt gar nichts; denn theils wird freilich nicht grade das Zurückkehren hier betont, sondern das erste, ganze Kommen, theils liegt doch wegen σταυρός und ἀποκτείνας vorher auch hier grade so viel Mitbegriff des Wiederkommens im Kontext, wie bei dem völlig parallelen ἔρχεσθαι in den letzten Reden von Joh. 14, 3. 18. an. Eine fernere, sehr treffende Realparallele 2 Tim. 1, 10. wird auch schon von Beng. beigebracht. Christus konnte wohl „schon vorher von diesem Frieden reden, ehe er gestiftet war“ — wer wollte das leugnen; da auch Jesaias z. B. schon ihn kennt und alle Weissagung? Aber etwas Anderes als diese prophetischen Prolepsen ist und bleibt das εὐαγγελίζεσθαι zum Nehmen und Haben. Christus

1) Vollends das „Kommen in die Leiden des Todes am Kreuze,“ welches Pass. in der Mitte noch dazu nehmen will, ist ein schriftwidriger Ausdruck, und eben dadurch widerlegt sich diese Fassung, da doch dem Tode der Hauptaccent gebühren würde.

2) Aber freilich das πορευθεὶς 1 Petr. 3, 19. ist keine Parallele nach dem Sinne, wie B.-Crus. es citirt. Hier spricht der Ap. von dem auf Erden offenbarlich Geschehenen. Daß jene Predigt im Hades auch schon recht eigentlich ein Friede-Verkündigen für die Fernen war, ist ein hier bedecktes Geheimniß für sich. Hier gilt's die Gemeinde auf Erden, obwohl im Todtenreiche der Lebendigmacher zuvor schon kommend und predigend Juden und Heiden berufen, gesammelt hatte.

war gekommen, aber noch stand der große Rückstand des zu Erfüllenden bevor; sein Kommen hernach, wie hier der Ap. es nennt, war erst das ganze, rechte, vollendete Kommen, in welchem Er nun erst alles in seinem Fleische Erworbene als in seinem Leibe für uns bereit, nun erst sich selbst als unsern Frieden mitbrachte, darbot. Das war ein ganz anderes Kommen, als das verblendete Israel ihn erwartete! Als der neue Mensch für die Menschheit kam er, als lebendig machender Geist, den Einen Geist für Alle (V. 18.) bald in dem Einen Leibe ausbreitend.

Solches Kommen dauert allerdings fort, wie Richter sagt: er ist fortweg im Kommen und Evangelisiren, in steter Selbstbezeugung. Man bleibe darum doch nicht, wenn man diese Auslegung bestreiten will, enge beim Wiederkommen des Auferstandenen — aber man sage auch anderseits nicht, diese historisch-typische Grundlage wegnehmend: „er kam in seinem Geiste," wie z. B. Olsh. so vorauseilt. Wirklich ganz wie in Joh. 14—16. ist hier Beides in Eins gefaßt. Darum ist es eine falsche, künstelnde Beschränkung, wenn man wohl gar philologisirend aus dem Med. εὐαγγελίζεσθαι ein Verkündigen-Lassen durch Andre macht, wie Grot., Koppe, Flatt. Das zerstört vielmehr den Grundbegriff, wonach zum ἐλθών jetzt wahrlich auch ein αὐτός gehört. Chrys. behält Recht mit seiner nur falsch polemisch gewandten Behauptung: οὐ δι' ἑτέρου ἔπεμψεν, οὐδὲ δι' ἄλλου τινὸς ταῦτα ἐμήνυσεν, ἀλλ' αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ — nehmlich auch wenn das Evangelium durch seine Boten fortgeht, vielmehr die eigentliche Predigt erst durch sie beginnt, bleibt Er dennoch selber in ihnen. Im grundlegenden Apostelwort ist nur Er der lebendige Eckstein. Zuerst persönlich als Auferstandener, dann eben so persönlich im heil. Geiste kommend ruft Er selber die Siegesbeute zur Vertheilung aus. Wie schon Sein κηρύξατε allein alles κηρύσσειν eröffnet und begründet, so ist sein Wiederkommen aus dem Versöhnungstode schon faktisch das Evangelium, wie Rück. gut sagt: „eine thatsächliche und laute Verkündigung des erlangten Sieges, also der vollbrachten Friedensstiftung" [1]). Sodann gehet dies (wie wir aus der Erinnerung dieses εὐηγγελίσατο an das εὐαγγέλιον Kap. 1, 13. ersehen) weiter fort durch seine Boten, was man aber wieder nicht (mit Ambr. Buc. Calv. Mich. Mor. u. A. bis B.-Cruf.) dem eignen, persönlichen Kommen und Predigen entgegensetzen darf.

Darin indeß winkt B.-Cruf. auf eine Wahrheit hin, daß er im εὐαγγ. εἰρήνην einen Gegensatz mit εἶναι εἰρήνην V. 14. findet: nehm-

1) Weniger genau Delitzsch: „durch seine Versöhnungsthat, die selber ein thatsächliches Evangelium ist" — denn von der erwerbenden That selber unterscheidet sich doch die Verkündigung des Vollbrachten, Ps. 22, 23. Jes. 53, 10. 11.

lich im Verkündigen liegt ja doch das Anbieten, folglich der hochwichtige Gedanke, daß, obwohl Christus unser Friede ist, der wirkliche Empfang dieses Friedens nun erst unserseits διὰ τῆς πίστεως gehen muß. Kahnis: „Der neue Bund gilt zwar objektiv der Menschheit, wird aber subjektiv im Glauben angeeignet, also von Einzelnen. Das ist das Wesen des Christenthums, die Versöhnung des Einzelnen mit Gott." Nicht wie die mißbräuchliche Rede von schon geschehener Wiedergeburt ganzer Völker oder der Menschheit weiß. Darum hieß es bisher zwar ἐστὶν ἡ εἰρήνη, ποιήσας — ποιῶν εἰρήνην — ἐν ἑαυτῷ, σαρκί, σώματι, aber noch nicht (wie V. 10.) auch V. 15. 16. schon κτίσας, ἀποκαταλλάξας, dies blieb ein ἵνα, und eben dies ist jetzt die nachweisende Deutung jenes ersten προητοίμασεν ἵνα V. 10. Jetzt folgt die Darbietung, dies ist die „Lehre Christi," die nicht wieder δόγματα bringt, sondern alle ihre ἐντολάς nur im Einen Evangelium. Die Apostel (hernach V. 20.) haben zuerst im Namen der Menschheit das Wort des Friedens vom persönlich kommenden Herrn empfangen, dann predigen diese (in ihnen aber Er selbst durch den Geist, auch wieder der Geist nicht anders als durch diese Boten), und das ist das aufgerichtete Wort von der Versöhnung 2 Kor. 5, 19. 20. Rieger: „Großer Nachdruck, daß es Christo selbst zugeschrieben wird, was durch die Apostel und ihre Nachfolger geschehen ist. Was auch noch jetzt jeder Gläubige dem Andern zur Befriedigung seines Gewissens vorhalten kann, ist eine Frucht von Christi Versöhnung und von der gegebenen Macht, Frieden zu verkündigen, Sünden zu erlassen." Wesentlich parallel mit unsrer Stelle ist endlich (wie im prophetischen Wort Sach. 9, 10.) in der Apostelgeschichte der Ausdruck Kap. 10, 36. wo gewiß πάντων als Masc. Juden und Heiden (alle nun gereinigten Menschen V. 28.) begreift, denn vergl. wieder Kap. 26, 23. So lernen wir, daß allerdings auch im Eph.Br. hier noch die verkündigte, seitdem fortwährend zu verkündigende Versöhnung der Völker unter einander durch die Versöhnung mit Gott hineinspielt: dies leugnen ist Einseitigkeit, weil ja doch εἰρήνη durch die ganze Stelle von Anfang bis Ende [1]) derselbe Eine Friede bleibt, welcher in beiderlei Sinn die ἔχθρα wegnimmt. Daher auch nicht nur V. 17. τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς dabei, sogar noch V. 18. nicht ohne das οἱ ἀμφότεροι.

Hieraus werden wir auch die, wie uns dünkt, allein richtige Wortstellung des recipirten Textes für das Uebrige von V. 17. begreifen. Man darf weder mit Jun. ὑμῖν weglassen noch mit einer Var. ἡμῖν lesen, eben so wenig die schon in Vulg. und ziemlich vielen Codd. vorkommende,

1) Fälschlich hat der Syr. zwei verschiedene Worte gebraucht!

von Lachm. daher gebilligte Wiederholung καὶ εἰρήνην anerkennen. (Beim Syr. dagegen fehlt dies Letztere, Chrys. u. Theod. kennen es nicht, es ist sehr wahrscheinlich aus dem doppelten שָׁלוֹם der citirten Stelle Jes. 57, 19. herübergekommen.) Zwar nimmt Harl. wegen der äußern Autoritäten diese Verdoppelung an, Olsh. stimmt eben so bei, Rück. findet darin „eine ganz besondre Kraft und Schönheit" der Rede, B.-Crus. desgleichen mit Meyer: „sehr hebend für den Gedanken." Wir nicht so, wir können solch ein von einander getrenntes, distribuirendes εἰρήνην καὶ εἰρήνην (ganz anders als bei Jes. die Identität für Beide schön bezeichnend שָׁלוֹם שָׁלוֹם beisammen) durchaus nur matt, unschicklich, ja dem Grundgedanken von der Einheit Beider (dem eher μίαν εἰρήνην entspräche) fast in den Weg tretend finden. Der Ap. hat gewiß das prophetische Wort, da hier wörtlich εἰρήνην, εἰρήνην unthunlich war [1]), nicht so ungeschickt nachgebildet; wir halten mit Beng. vielmehr dafür: elegantiae est, quod semel h. l. dicit εἰρήνην, indivisa est pax utrorumque. Mit ὑμῖν werden ja jetzt, nach der bezeugten Einheit, nicht wieder die Heidenchristen sonderlich angeredet, sondern das Pron. umfaßt beide τοῖς, also auch nur einmal εἰρήνην. Man merke doch, wie nun οἱ μακράν und οἱ ἐγγύς absichtlich zusammengefaßt werden, also nehmlich, daß dieser Ausdruck jetzt auch einen andern Sinn als V. 13. empfängt. Auch die Nahen zeigen sich doch jetzt als noch so geschieden von Gott, daß sie ebenfalls des neuen Friedens und erst geöffneten Zuganges bedurften [2]); darum stehen auch die Fernen voran, auf daß die „Nahen" ihnen gleichgestellt, beigefügt würden. Einmal im Typus und in der Vorbereitung ist Israel schon nahe, die Heiden werden zu ihm gethan — dann aber wendet sich's, daß vielmehr auch sie nur mit den Fernen und Fernsten, für welche das allgemeine Evangelium an die Welt nun bereit und gültig ist (1 Joh. 2, 2.), als gleich Versöhnte eingehen.

Die dogmatische Auslegung des Br. als Lehre von der Gemeinde muß endlich an diesem Orte mit Delitzsch (der den Eph.Br. wohl zu verarbeiten weiß) gebührend hervorheben: daß es folglich für die Gründung wie den Fortbau der Gemeinde das Wort der Heilsbotschaft gilt, welches seit Christi Vollbracht und Wiederkommen als sein eigenes den Fernen und Nahen erschallt. Siehe bei Delitzsch den ganzen 9. Abschn. des 1. Buches mit der getroffenen Ueberschrift: „Mittel des Werdens, das lebendige Wort." Es ist für den Glauben persönlich freier Wesen kein

1) Weßhalb schon die LXX. lieber εἰρήνην ἐπ' εἰρήνῃ setzten, freilich mit falscher Deutung.

2) Wesley's Ausdruck: who were *comparatively* nigh — genügt hier nicht einmal!

anderes Mittel zur Aneignung des Heils denkbar, als das Wort, welches dann den Geist vermittelnd bringt. Sowohl bald in V. 20. unseres Kap. als hernach Kap. 4, 11. 12. werden wir mehr davon erfahren. Vergl. einstweilen noch den Anfang des 2. V. bei Delitzsch, wo die Bedeutung des Wortes, ohne welches die Person Christi von ihrer Erscheinung an ein ungelöstes Räthsel wäre, dazu sein Werk für uns ein uns doch verborgener und vorenthaltener Schatz, weiter hervorgehoben wird und gezeigt, in welchem Sinne wir uns nicht sträuben dürfen, von einer „Lehre Christi" zu reden.

V. 18. Denn durch Ihn haben wir den Zugang Beide in Einem Geiste zum Vater.

Da steht die Gemeinde, das ist sie! Bisher lag noch Alles in Christo, geschah und bereitete sich, wurde zuerst wahr und wirklich in Ihm, in Seinem Fleische, Leibe, Seiner Person, sogar Er selbst kam, als der persönliche Friede sich erst anzubieten. Zwar blickte das ἵνα seit V. 15. schon hieher voraus — aber jetzt erst ist es erfüllt! Dieser große Nachdruck in V. 18. wird völlig verkannt durch jene Uebersetzung des ὅτι als von εὐηγγ. abhängig: er verkündigte uns, daß wir Frieden haben, quod habeamus [1]). Abgesehen von dem Unpassenden, indem das εὐηγγ. so neben εἰρήνην noch ein Objekt bekäme (von anderem Inhalt als daß Er selbst der Friede sei, wie Harl. meint, wäre dieses ἔχειν τὴν προσαγωγὴν δι' αὐτοῦ freilich dem Gedanken nach nicht) — die Verkündigung wäre ja nicht wahr! Nur daß der Zugang offen steht und wir ihn haben können, wird gepredigt, unser faktisches ἔχομεν kann uns aber nicht schon angezeigt werden. Also wir sagen mit Harleß: das Verhältniß dieses Satzes zum vorigen könne man nicht treffender bezeichnen, als Calvin: *probatio est ab effectu.* Ja wohl, der Schluß der Deduktion geht auf die faktisch vorhandne Gemeinde zurück, von welcher der ganze Br. Kap. 1, 1—3. schon ausging, wie nur im gewordenen Leben die Erkenntniß und Betrachtung desselben möglich war. „Auf diese selige Erfahrung der Einen und der Andern beruft sich Paulus, sie haben das Zeugniß davon in sich selbst." (Pass.) Es ist als ob er spräche: So habe ich euch geschrieben, gelehrt, denn — ist's nicht so? Wir haben ja diesen Frieden im Zugange zum Vater, durch Christum, im Einen Geiste! So noch immer. Nur wo solche Berufung Statt finden kann, wird die Lehre von der Gemeinde mit rechtem Verständniß eingehen; der

1) Auch die Zürch. Uebers. nicht anders. Baumg., Koppe, Morus, Flatt ziehen das vor, dagegen schon die Vulg. quoniam setzt.

letzte Beweis kann kein andrer sein als dies ὅτι ἔχομεν. Ein εὐλογήσας ἡμᾶς war auch der Anfang!

Des Ap. abermaliges ἔχομεν entspricht seinem ersten Kap. 1, 7., woraus zu merken, daß hier das dortige gedeutet, die ἀπολύτρωσις in der καταλλαγή und προςαγωγή entwickelt wird. (Also dort nicht bloß die sündenvergebende Gnade!) Dies ἔχομεν ist Gegensatz mit der bloßen Bereitschaft und Anbietung für Ferne und Nahe, jetzt stehen die Nahegewordenen V. 13. im Besitz. Προςαγωγή, ganz wie Röm. 5, 2. mit dem noch deutlicher die erfolgte Aneignung bezeichnenden ἐσχήκαμεν zu verstehen, ist nicht nur Gegensatz mit μακράν, sondern der Schluß entspricht wieder dem Anfang und bezieht sich auf die Wegnahme des μεσότοιχον, woraus wir auch, wenn dabei von Bild geredet werden soll, das rechte Bild finden mögen. Zwar ist vor Allem der Ausdruck nicht (wie B.-Cruſ. es meint) in ein παῤῥησίᾳ προςέρχεσθαι herabzudeuten, sondern auch hernach Kap. 3, 12. wird vielmehr die παῤῥησία selber durch προςαγωγὴ ἐν πεποιθήσει begründet und gedeutet: das προςέρχεσθαι bleibt eine Realität, eben so der dafür geöffnete Zugang, der nicht bloß „Recht und Erlaubniß," dann die daraus folgende Zuversicht anzeigt. Aber ein bildlicher Ausdruck für die Realität ist auch dabei — nur nicht etwa, wie man sehr ungeschickt wieder am falschen Orte gesucht hat, vom Zutritt vor Königen oder dergl. hergenommen [1]), sondern hier gilt natürlich (wie B.-Cruſ. doch nicht übel zu sagen weiß) die priesterliche Sprache. Der typische, darum nun in der Erfüllung ein ἀληθινόν anzeigende Ausdruck bezieht sich offenbar auf den Zutritt zum „Gottesdienste" nicht bloß im Allgemeinen (wie Zachariä wieder verflachte), sondern auf den geöffneten Eingang in's Heiligthum, in's Allerheiligste göttlicher Nähe und Gegenwart, nachdem der Hohepriester Christus den Vorhang zerrissen hat. Man betrachte die ganz von demselben redende Stelle Hebr. 10, 19—22. wo εἴςοδος τῶν ἁγίων, und zwar also, daß der große Hohepriester diesen neuen und lebendigen Weg selber zuerst gegangen ist, dadurch ihn für uns gestiftet, eingeweihet, eröffnet hat: ἐνεκαίνισεν ἡμῖν. Auch das ist eine Realität: Sein Eingang zum Vater (man sehe zuletzt in der historischen Reihe auch noch den Bezug auf die Himmelfahrt) wird

1) Wie schon Erasm. anfing, dann Grot. vom aditus *quasi* ad regem sprach, u. s. w. Abgesehen davon, daß (wie Harl. bemerkt) dies Bild, wenn es (wie freilich diese Ausleger meistens meinen) als „rein äußerliche Ceremonie" gelten sollte, schlecht zum ἐν ἑνὶ πνεύματι, ja überhaupt zur Gemeinschaft mit dem Vater passen würde — so gar „widerlich" oder zum „Lächeln oder Ergrimmen" finden wir den frommen Gedanken bei Corn. a Lap. nicht, daß Christus der προςαγωγεύς zum Könige sei. Auch das hat seine Wahrheit für sich.

nun auch der unsre, wenn wir durch den Glauben als mit Seinem Blute besprengt, in Seinem neuen Leben und Geist kommen. Ferner ist bei dem Tiefsinn der Sprache des Heiligthums, den wir mit profanen Sprachgebrauchs-Analogien wahrlich nicht gleich erschöpfen, keineswegs abzuweisen die Bemerkung, daß in dem Wort und Begriff noch ein Zwiefaches eingeschlossen ist. Erstlich in ἀγωγή das Aufthun für unser freies Kommen, das προςέρχεσθαι wozu Hebr. 10, 22. sogleich ermahnt[1]). Derselbe Geist, in welchem die Gekommenen den Zugang haben, erfahrungsmäßig, desselben sich bedienen, ruft und ladet alle Welt herein zu kommen, aber auch bei den Gläubigen gilt es das fortgesetzte Kommen. Also liegt als Zweites (in dem πρός, kann man sagen) die allmählige Zunahme des ἐγγὺς τῷ θεῷ, das immer näher Kommen, immer tiefer Eindringen bis zur Vollendung, wo die προςαγωγή zuletzt als εἴςοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν 2 Petr. 1, 11. erscheint. Auch Hebr. 10. ist das mit eingeschlossen, denn das Hinzutreten zu Gott ist im vorausnehmenden Glauben und innern Grunde wirklich schon jener Zutritt, von dem dann Hebr. 12, 22. redet. So sind wir ἐν τοῖς ἐπουρανίοις mit Christo.

Diesmal nicht ἐν Χριστῷ sondern δι' αὐτοῦ, weil nicht nur ein tiefer noch bezeichnendes ἐν, sondern auch das höchste und letzte πρός folgen soll! Das Wort Christi Joh. 14, 6: durch Mich zum Vater — entspricht allerdings nach seiner ganzen Tiefe und Fülle, die auch bis zur Vollendung zielt, unserem apostolischen Wort. Δι' αὐτοῦ heißt an diesem Orte nicht bloß διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ (wie Olsh. will), sondern meint die ganze gottmenschliche Person des Sohnes, indem der Geist und der Vater dabei steht, um auf dem Höhepunkte dieses wieder einmal erreichten Schlusses die Trinität hervorleuchten zu lassen. Ganz richtig bemerkt Harl. gegen dies verkennende Deutungen, wie grade hier der Ap. die Verschiedenheit des Verhältnisses von Sohn und Geist mit διά und ἐν bestimme, nur daß vollständig als Drittes noch das πρός für den Vater dazugehört. (Kap. 4, 6. ist eine andre, doch eben so wahre Fassung.) Schöner, treffender noch sagt Rieger: „Da fließt das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit und das gemeinschaftliche Geschäft des dreieinigen Gottes in Begnadigung und Verherrlichung der armen Sünder erfahrungsmäßig in das Herz, wo man in diesem Zugang durch den Sohn im Geist zum Vater zu stehen kommt."

---

1) Also falsch jene verunglückte Bemerkung von Chrys.: nicht πρόςοδος werde gesagt sondern προςαγωγή· οὐ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ προςήλθομεν, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ προςήχθημεν. Denn eben Hebr. 10. steht nur εἴςοδος, die Sache gilt nicht bloß als abgemacht für ein erstes Gekommensein, und auch dies geschah im freien Glauben.

Daß auch hier noch einmal οἱ ἀμφότεροι und ἑνί wiederkehrt, kann uns lehren, daß der Ap. die καταλλαγή der Heiden mit Isr. bis zuletzt im καταλλαγῆναι τῷ θεῷ festhält, daß man also nun einmal diese beiden Gesichtspunkte hier unauflöslich in einander geflochten lassen soll — daher eben sogleich wieder V. 19. den Heidenchristen ihr empfangener Zutritt als Zutritt zu Israels nun in der Wahrheit aufgerichtetem Heiligthume gezeigt wird. Ἐν ἑνὶ πνεύματι gibt endlich in der historischen Folge den Schluß der ganzen Reihe von Weihnachten bis Pfingsten, wie sie seit dem ἐν σαρκὶ αὐτοῦ fortgeführt ist. Das als Fleisch getödtete Fleisch ist auferstanden zum Leibe, das ist die eine Seite; Er selbst (ἐν ἑαυτῷ V. 15.) ist im Leibe wiedergekommen und so für uns zuerst zum Vater gegangen, daß nun der Geist (welcher ja zugleich Er selber ist) aus diesem seinem persönlichen Leibe sich ausgießt als Geist für uns, den Gemeindeleib erbauend und durchwirkend. Siehe Kap. 4, 4. wie ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα zusammengehört. Was Hebr. 10, 19. ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ ausdrückt und meinet damit das in uns übergehende Leben, dasselbe heißt hier πνεῦμα, denn seit der Verklärung ist Jesu Fleisch zum Kanal oder Substrat, sein Blut zur Tinktur des heil. Geistes geworden. (Joh. 6, 63.) Daher ja auch hier schon V. 13. ἐν τῷ αἵματι stand mit demselben umfassenden Sinne, bevor die ganze bis zum πνεῦμα führende Entwicklung anhob. Zugleich, weil jetzt vom ἔχομεν gesprochen wird, heißt freilich ἐν ἑνὶ πνεύματι s. v. a. wir in Einem Geiste Verbundene, ganz wie vorhin ἐν ἑνὶ σώματι. Nur gilt gewiß nicht, wie schon Anselm als auch wenigstens möglich angab, die rationalisirende Verlegung in das Menschliche, Subjektive der unanimis voluntas, ein bloßes ὁμοθυμαδόν — wie leider B.-Crus. wieder dahin zurückkehrt: „πνεῦμα ist Lebensgeist, Gesinnung." O nein, hier neben dem Sohn und Vater ist es wahrhaftig der Geist Gottes, recht eigentlich der heil. Geist — als in dem wir nun leben und fortwährend, immer näher zum Vater kommen. Darum ist auch die Beschränkung auf πνεῦμα υἱοθεσίας oder irgend Einzelnes hier übel angebracht; höchstens ließe sich allenfalls aus dieser Stelle gradezu vom heil. Geist als πνεῦμα προςαγωγῆς reden.

Endlich ist dies ἐν ἑνὶ πνεύματι noch der volle Gegensatz und Kontrast mit dem zweimaligen ἐν σαρκί V. 11. für Heiden und Juden. Dieselben, die vorher nach der sündlichen Natur als ἐν μιᾷ σαρκί gleich waren trotz der Trennung, sind jetzt im göttlichen Leben Eins, zum Wandeln πρὸς τὸν θεόν in Einem Geiste aus Einem Fleische durch Einen Christus neugeschaffen. Denn jede andre Deutung des ἑνί, welche neben der Einheit der Beiden Fremdartiges dabei denken will[1]), ist hier ungehörig.

1) Anselm: der als einiger Geist mancherlei Gaben austheilt — Calvin: jetzt

Sehr erhaben schließt πρὸς τὸν πατέρα[1]), wozu Beng. einfach aber bedeutsam: ad Patrem, *ut ad Patrem*. Nehmlich der Vater Jesu Christi, des Sohnes, ist nun durch unsre Gemeinschaft mit dem Sohn im Geist auch unser Vater, zu dem wir als Kinder kommen (Kap. 5, 1.) — ist auch von Anfang in Christo schon uns Vater gewesen, obwohl jetzt erst der Zugang zu Ihm sich aufgethan hat.

Daß auf keinen Fall V. 18. mit seinem ὅτι als Vordersatz zum Folgenden zu konstruiren sei (wie Erasm. wollte), haben wir hoffentlich eingesehen und werden sogleich noch gewisser erkennen, wie mit dem Ἄρα οὖν der neue, letzte Zielabschnitt des 2. Kap. beginnt, wenn wir wieder disponirend überblicken. Sehr wohlfeil und flach sind freilich solche Inhaltsangaben, die überall das konkret Eigenthümliche verwischen und mit allgemeinen — man möchte sagen Kanzelredensarten drüber herfahren, wie hier bei Flatt: „er beschreibt die hohe Würde der Kinder Gottes; die Verbindungen, in denen sie stehen, sind die ehrenvollsten und wohlthätigsten u. s. w." Aber wir hoffen, daß bald endlich die Exegese zur schärferen Fassung des Einzelnen anfangen wird sichern Grund zu legen durch Einschlagen desjenigen Weges, den wir vom Anfang unseres Zeugnisses an (wenn auch zuerst mitunter ungeschickt) durch unsre „Ordnungspläne" bezeichnet haben. So haben wir jetzt hier V. 19—22. ein Drittes in dem seit V. 11. begonnenen zweiten Abschnitt des Kapitels: wenn V. 11—13. der zu entwickelnde Satz allgemein voran stand, hierauf in V. 14—18. derselbe durch Begründung in Christi Werk und Person entwickelt wurde, so folgt nun eine nochmals rekapitulirende, wieder zum Abschluß (zweiter Definition am Ende des 2. Kap.) führende Darlegung Dessen, was also jetzt diese Gemeinde in Christo ist, näher: wie sich dieser ihr Anfang fortgehend entwickelt bis zur Vollendung[2]). Das ist ein heller, herrlicher Kontrast mit dem V. 1—3. das Kap. anhebenden Rückblick! Die Anrede wendet sich ferner an die Heidenchristen, als in welchen die große Umwandlung sonderlich dargestellt ist, schließt sie jedoch zuletzt wieder V. 22. in ein allgemeines ὑμεῖς der damals als Anfang der Gemeinde gedachten Leser. So seid ihr nun — nicht mehr — sondern — so werdet ihr nun —! Allgemein voran, zur Verknüpfung mit dem Vorigen,

der Geist allein das eine Mittel des Zugangs zu Gott, wie früher die Juden mancherlei hatten!

1) Nebenbei: hier die Trinität in derselben Folge (Sohn, Geist, Vater), wie wir V. 12. deuteten, also Bestätigung des dort Wahrgenommenen. Christus hat den Geist der Verheißung gebracht, wodurch auch die ἄθεοι nun zu Gott kommen.

2) Dabei mit B.-Crus. von „Ideal" zu reden, ist wohl für moderne Ausdrucksweise verzeihlich, doch gegen die Schriftgedanken gehalten eigentlich falsch, denn es gilt hier ohne Idealisiren das wirkliche Sein und Werden der Gemeinde.

steht ein οὐκέτι, welches wieder zugleich typisch frühere Benennungen und Verhältnisse der Heiden zu Israel in Erinnerung bringt. Sofort folgt die positive Bezeichnung: ihr seid Glieder der Gemeinde — nehmlich so, daß nun durch sachgemäßes, der Wahrheit ganz entsprechendes Verschlingen der verschiedenen (so genannten) Bilder die πολιτεία (womit V. 12. anhob) als Familie oder Haus Gottes, dies als heiliger Tempel, dieser als lebendig wachsender — folglich als Leib (obwohl dies nicht buchstäblich ausgedrückt wird) sich zeigen muß. Nehmlich als der grundlegend erstandene, aufgerichtete Leib Christi, der sich zur Behausung, darin Gottes Geist nun die Heiligen durchwohnt, entwickelt und gestaltet. Ferner kehrt der Ap. hier nochmals zu seiner in Kap. 1. befolgten Anordnungsweise zurück: stellt eine zwiefache Reihe der Ausdrücke und Begriffe, welche theils umkehrend zwiefach unter die Kategorie von Grund, Weg und Ziel fallen, theils wiederum zusammen sich trinitarisch vertheilen. In der ersten, voranstehenden Reihe zeigt uns: die Mitbürgerschaft mit den Heiligen den Grund und Anfang der Aufnahme, sonderlich für die Heiden — das Erbautsein und Wachsen zusammen den durch diesen Grund gegebenen Weg des Fortgangs — endlich das Zusammengebaut-werden (immer neuer καὶ ὑμεῖς, wie die Ersten) das Ziel, nehmlich zunächst für den Fortschritt und innerhalb desselben betrachtet. Dagegen in den dieser Reihe beigegebenen Bestimmungen gehet der Ap. nicht bloß von Gott (natürlich dem Vater V. 18.) durch Christum, den „Eckstein" und „Herrn," in dem der Tempel gründet, steht und wächst, zum Geiste fort, sondern zeigt uns zugleich in entgegengesetzter Folge: die Hausgenossenschaft Gottes als (in letzter Wahrheit und Verwirklichung des bereits beilegenden Anfangs) das Ziel der Berufung — in dem auf gelegtem Eckstein wachsenden Tempel den Weg — in dem diesen Leib von Anfang durchwohnenden und durchwirkenden Geiste den innern, lebendigen Grund des Ganzen. Warum endlich das mittlere Glied sich diesmal selbst wieder zwiefach zerlegt, indem ja nur die Aufgebauten auch zusammengefügt wachsen können, einzig auf dem Eckstein der Tempel sich erhebt, werden wir sehen, in dem auf den Eckstein weisenden, gründenden Wort wie im Zusammenhange der Gläubigen die zwei großen Grundbedingungen alles Fortganges der Gemeinde finden.

V. 19. Also nun seid ihr nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.

Schon ἄρα, wiewohl „ungewöhnlich an der Spitze des Satzes" nach grammatischer Akribie zu nennen, zeigt uns den abschließend neuen Ab-

schnitt, die für Kap. 2. zu ziehende Summa. Wir finden es im N. T. so für sich z. B. Matth. 12, 28. Luc. 11, 20. 2 Kor. 5, 14. Gal. 2, 21. nicht bloß im Nachsatz auch Gal. 4, 31. Röm. 10, 17. u. s. w. Namentlich ist ἄρα οὖν zu Anfang bei Paulus häufig, wie Gal. 6, 10. 1 Thess. 5, 6. 2 Thess. 2, 15. und vielmal im Römerbr. Das nochmals zurückblickende οὐκέτι faßt nun das V. 11. 12. Gesagte mit V. 18. zusammen, wie im gleichen ξένοι vor Augen liegt; folglich werden wir schon hieraus vermuthen, daß die Ausdrücke noch einmal typischen Bezug auf das frühere Verhältniß der Heiden zu Israel, auf ihre damaligen Benennungen haben möchten. Und so ist es auch, man soll diese sogar zuerst geltende, sehr deutliche Anspielung in ξένοι καὶ πάροικοι nicht leugnen wegen anderweitig dann damit verknüpfter Beziehungen [1]). Zwar bleiben die LXX. in der Wahl der ursprünglich synonymen Ausdrücke nicht konstant, auch für גֵּר setzen sie πάροικος 1 Mos. 15, 13. (woher dann Apostg. 7, 6. 29.) 2 Sam. 1, 13. vgl. 4, 3. παροικῶν für גֵּר, und noch 1 Chron. 30, 15. Dagegen ist Sir. 29, 24—27. sehr deutlich, daß doch dem πάροικος insonderheit der Begriff des gestatteten Wohnens, einer gewissen Aufnahme des Fremdlings anhaftet, und so entspricht es ganz dem hebr. תּוֹשָׁב, welches ja nicht etwa nur 3 Mos. 22, 10. einmal vorkommt, sondern vielmal, namentlich am häufigsten in der Zusammenstellung גֵּר וְתוֹשָׁב — s. 3 Mos. 25, 6. 23. 25. 35. 40. 45. 47. 4 Mos. 35, 15. 2 Mos. 12, 45. wo überall LXX. für Letzteres πάροικος. Nur 1 Kön. 17, 1. lasen sie überhaupt anders, endlich 1 Mos. 23, 4. und Ps. 39, 13. finden wir die Uebersetzung, welcher dann 1 Petr. 2, 11. folgt, vgl. auch Hebr. 11, 13. So gewiß diese letzteren Stellen im N. T. sich an das גֵּר וְתוֹשָׁב des A. T. anschließen, eben so „wahrscheinlich" nicht bloß (wie B.-Crus. zugesteht) sondern gewiß, ja gewisser noch nach dem bemerkten Zusammenhange des Ganzen bezieht sich hier P. darauf, indem er nun den alten Schriftausdruck zur Bezeichnung der späteren Verhältnisse in Isr. nimmt. Luther's Uebersetzung: „Gäste und Fremdlinge" muß umgestellt werden: Fremdlinge und Gäste — wie auch Bengel, Stolz, van Eß thun. Schon der Syr. hat secundo loco das richtig entsprechende ܬܘܬܒܐ. Denn ξένοι waren die Heiden für Isr. als Heiden schlechthin (wobei dann zugleich an die Recht- und Heimathlosigkeit der nicht anerkannten Fremdlinge in griechischen Landen, viel schlimmer als bei uns, zu denken war, wie Passav. erinnert); wenn es hoch kam, höchstens (wie Calixt sehr

1) Wie seltsam wieder Harl. diese von Andern längst bemerkte Anspielung auf das Proselytenverhältniß für ganz verfehlt erklärt, weil er sich einmal entschlossen hat, in der Schrift nichts „Vielsagendes" (wie doch sonst bei geistreichen Leuten!) gelten zu lassen.

wahr und natürlich ausgesprochen hat) konnten sie Beisassen, inquilini des Volks oder Hauses Isr. werden als die sogenannten Fremdlinge des Thors, die Proselyten ohne völlige Aufnahme. Warum, wie auch Olsh. meint, dieser Sinn für πάροικος, der schon im A. und N. T. begründet ist, dann mit damaligen Rechtsverhältnissen auch der Heidenwelt übereinstimmt, hier grade wegen des Gegensatzes mit οἰκεῖοι nicht passen soll, ist nur dann einzusehen, wenn man durchaus nicht verstehen will, wie hier die Bilder πολιτεία, οἶκος u. s. w. sämmtlich in einander gehen. Die Zwischenwand eines Heidenvorhofs, der gesonderte Platz der Proselyten in der Synagoge, das Alles ist nun abgethan — die Heiligen haben alle gleich mit einander den einen Zugang in's Allerheiligste: kann ein Gedanke klarer und passender sein, als dieser, welcher gewiß der erste, der Grundgedanke zu nennen ist, im negativ zuerst für sich stehenden Satze, der noch einmal zurückblickt?

Die von Beng. besonders bestimmt ausgesprochene, von den Meisten anerkannte zwiefache Beziehung auf die nun mit ἀλλά gegenübertretenden Ausdrücke (wie sie z. B. auch Matth. klar angibt), wonach ξένος dem συμπολίτης, πάροικος dem οἰκεῖος entgegensteht, ist wohl auch wahr, aber erst die zweite, mehr wortanspielende Beziehung, welche der Ap. nun weiterschreitend hineinlegt. Nicht umgekehrt, daß dies gleich voran als Hauptsinn stände, nur etwa πάροικος daneben auch noch anspielend zurückblickte! Denn das οὐκέτι hat hier starken Nachdruck voran und einen vollen Gedanken für sich. Daß dann συμπολῖται wieder an die πολιτεία τοῦ Ἰσρ. V. 12. knüpft, ist unbestreitbar; der Ap. will hier eigentlich so wenig auf das römische Bürgerrecht (wie man auch gesagt hat!) anspielen, als hernach auf den Tempel zu Ephesus. Obgleich den Lesern unbenommen blieb und nahe lag, an Beides auch zu denken, also namentlich auch bei πάροικοι an verwandte griechische und römische Verhältnisse, an die athenischen Beisassen zwischen den Bürgern und Sklaven, an das jus der aufgenommenen peregrini zu Rom. Aber der Ap. redet zuerst, wie sich's hier ziemt, mit Schriftausdruck und historisch-typischem Bezug innerhalb des heiligen Sprach- und Rechtskreises, dann erweitert er im neuen Blick seine Rede.

Also nun, im Zusammenhange des Folgenden bezieht er ξένοι durch das Oppositum, welches er stellt, mehr auf die Einzelnen an sich (wörtlich ja noch wie V. 12. war es gesagt) und setzt das absichtlich starke συμπολῖται[1]) mit ἁγίων entgegen — πάροικοι aber mehr auf das Ganze,

1) Das Vorkommen dieser für ungriechisch erklärten Form (da die Griechen auch für Mitbürger des Einzelnen meist nur πολίτης, wie die Lateiner civis gebrauchen) dennoch bei Aelian, Joseph. und Fem. bei Diodor hat man allzusorgfältig nachgewiesen;

den als Haus sich zeigenden Staat, daher οἰκεῖοι mit dem Gen. θεοῦ korrespondiren muß. Man sehe hier schon, wie nochmals Beides in einander greift, die Vereinigung mit dem Volke Gottes und mit Gott! Wenn der alte Glass. für Mischung der Bilder unsre Stelle citirte: ubi metaphorae a societate civili et ab aedificio conjunguntur — so hat er noch lange nicht genug gesagt, ein Mittelglied und zwei Schlußglieder noch vergessen. Denn der Staat, die πολιτεία, worauf zuerst συμπολῖται geht, erscheint sofort als erweiterte Familie (Geschlecht, Volk, im Sinne des hebr. בַּיִת), und zwar Gottes, hiedurch zugleich als Gottes Haus, wiederum dies Haus als Tempel, endlich sogar der Tempel deutlich genug als der im 1. Kap. und dann hier V. 16. genannte Leib Christi. Das ist weder ein „Ausmalen" mit allerlei Redensart, noch ein „Ueberspringen" von Einem auf's Andre, sondern in der Sache selbst real grade so gegeben, wie Harl. gut erinnert, nur daß er auch noch ungenau von bloßer „Doppelbeziehung" spricht. „In dem Wesen des Verhältnisses" liegt es, daß die Bürger des Reiches Gottes jetzt Kind- und Hausrecht bei ihm haben, sein ganzes Volk selber zum heiligen Hause, zum Tempel wird in dem Leibe seines Sohnes, den sein Geist durchwohnet, siehe Kap. 4, 16. wieder αὔξησις τοῦ σώματος zugleich als οἰκοδομή. Endlich vermittelt sich, was auch nicht übersehen werden darf als ein sinnvoller Gedanke, hiedurch der Uebergang zur tieferen Aufdeckung der Sache, wonach es zuerst heißt: ihr wohnet nun mit vollem Bürgerrecht in Gottes Haus — dann aber: d. h. eigentlich Gott (der Geist) wohnet in euch, nehmlich wirkend, sein πλήρωμα in euch aufrichtend, siehe die deutlich summirende Vollendung beim dritten Schluß Kap. 3, 17. 19. 20.

Ob wir mit Lachm. abermals ἀλλ' ἐστέ lesen oder nicht, hat wenig zu bedeuten; allerdings hebt es etwa noch stärker hervor, was die Exegese zur Irrung übersehen hat, daß der positive Satz ein wieder neu und selbständig Hinzukommendes ist, wir also bei den bloßen Oppositionen der Ausdrücke nicht zu streng bleiben dürfen. Wichtig dagegen ist, was wir unter τῶν ἁγίων verstehen. Daß noch irgend eine Beziehung auf Israel darin liegen muß, sollte doch Niemand leugnen, denn es ist klar aus der Erinnerung an die πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, in welcher jetzt eben die Heiden nicht mehr Fremdlinge oder Beisassen sondern συμπολῖται sind. Folglich darf man auf keinen Fall diese ἅγιοι mit Koppe schlechthin allgemein für die cives in regno Dei erklären, mit Matth. für die jetzt in das Gottesreich aufgenommene ganze Gemeinde (im Sinne von Kap. 1, 1.) — mit B.-Crus. für „die Menschen des Volkes Gottes" mit einem „Nicht

der Ap. kann wohl auch einmal für Nachdruck bestimmter Wendungen ein sprachlich naheliegendes Wort bilden, wie jeder Andre!

aber im A. T." — mit Harl. für einerlei mit Kap. 1, 18. nehmen, wie er von Zanchius billigend anführt: omnium scil. vere sanctorum, qui unquam fuerunt futurive sunt. Eben so wenig indeß haben die Alten ganz Recht, wenn sie die richtige Wahrnehmung zu scharf griffen und nun bloß an das alttestamentliche Israel als solches dachten — denn das ist ja mit der neuen Einheit auch abgethan, die πολιτεία ist eben eine andre, eine Gemeinschaft der Heiligen geworden. Also wohl gar (wie schon Chrys. Theod. u. s. w.) auf die früher lebenden Heiligen, auf die Patriarchen des A. T. und eine Gemeinschaft mit ihnen diese jedenfalls jetzt erst in Christo vorhandene neue Gemeinschaft beziehen, ist gänzlich falsch[1]). Aber darum hatte doch Rück. keine Ursach, Bengel's unschuldigen, richtigen Wink: sanctorum, Israelis — mit Morus' übertreibendem Ausdruck: sancti sunt necessario Judaei — zusammen zu werfen und verwerfen; auch Harl. sollte nicht den ganzen Gedanken gleich als „unmöglich" abweisen, anstatt in ihn einzugehen. Daß die neue, jetzt erst gekommene Gemeinschaft gemeint sein muß, die nicht in einer bloßen Vereinigung der Heiden mit Israel, sondern in einer Neuschöpfung Beider besteht, ist aus allem Vorhergehenden einerseits klar; anderseits jedoch nicht weniger, daß der Ap. von einer Hinzufügung der Heiden spricht, wobei dann der Ausdruck, daß sie als Heilige eben zu allen Heiligen (Jeder zu allen Andern) kommen, ein wahrlich seltsamer, nichtssagender wäre. Folglich liegt die Wahrheit in der Mitte, wie uns das parallele συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας Kap. 3, 6. deutlich lehren kann: der Ap. meint allerdings noch Israel, aber (wie schon V. 12. sich anbahnte) jetzt nur in der geistlichen Wahrheit dieses Namens, in der Erfüllung des Typus. Die Heiden sind hinzugethan zum Israel Gottes, zu den „Gottgeweihten" — welcher mittlere Ausdruck hier am treffendsten verdeutlicht. Dabei waren dann immer die zu Christo Bekehrten aus Israel, dem auch zuerst gepredigt wurde, der vorangehende Stamm der Gemeinde, die zuvorberufenen, jetzt ihres Namens ganz würdigen ἅγιοι. Diesen Sinn trifft am Ende wirklich auch Rück., ohne sich darüber ganz deutlich zu werden, wenn er sagt: „Sehen wir auf die Sache, so waren freilich die einzigen ἅγιοι, deren Mitbürger sie werden konnten, (die) Judenchristen — aber P. bezeichnet sie absichtlich nicht als solche, sondern nur mit dem neuen Namen, der ihnen jetzt noch zukam." Fast wahr, nur daß dieser neue Name vielmehr der alte von Anfang her ist[2]), der ihnen jetzt erst recht

1) Wie endlich, wenn Flatt noch (schon Hier. einst) an die Engel zu den himmlischen Heiligen denken will, dies außer dem Horizonte des Epheserbr. liegt, welcher nach der einzigen Andeutung Kap. 1, 10. (und 3, 10.) bis zuletzt bei der streitenden Gemeinde auf Erden bleibt.

2) Nicht bloß in den Apokryphen Weish. 10, 17. 18, 1. Tob. 2, 17. 1 Macc. 7, 17.

zukommt, P. also doch die Judenchristen hier noch einmal mit dem zur Wahrheit gewordenen Berufungsnamen bezeichnet, wie wir zu Kap. 1, 1. und 4. diesen historisch anknüpfenden Sinn für ἅγιος bereits erörtert haben. Zuletzt freilich Kap. 3, 18. bleibt in σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις nur noch die für Juden und Heiden gleiche Wahrheit des Namens übrig.

Die Zuerstberufenen vom A. T. her waren die ersten Glieder des Hauptes auch in der Aufrichtung der Gemeinde, als die zuvor schon ἐν Χριστῷ gewesen waren, und so findet nun für die hinzugethanen Heiden, wie Rieg. sagt — im Reich Christi ein gestifteter Zusammenhang sowohl mit dem Haupt, als mit den Gliedern Statt. Freilich, das οἰκεῖοι τοῦ ϑεοῦ greift nun sofort weiter, ganz in das Neue des N. T. hinein. Denn im A. T. hieß es absichtlich „Haus Israel," ganz selten (wovon hernach) auch schon einmal Haus Gottes; den damaligen Hausgenossen wurde zugleich, um ihnen die bloße Vorbildlichkeit bewußt zu machen, mehr als einmal vorgehalten, daß auch sie dennoch nur temporär aufgenommene und geduldete תּוֹשָׁבִים des Landes vor Gott wären, s. 3 Mos. 25, 23. 1 Chron. 30, 15. Ps. 39, 13. wogegen sehr weit hinaus weissagend Ps. 23, 6. sich nur durch Joh. 8, 35, 36. erfüllt. Also diesen volleren, ganz neutestamentlichen Sinn meint nun hier οἰκεῖοι, viel tiefer greifend als eben vorher noch συμπολῖται [1]). Dies Wort meinet am wenigsten etwa nur familiares d. h. „Vertraute," was ohnehin erst die abgeleitete Bedeutung; auch nicht einmal bloß „Hausgenossen," als die im Hause wohnend zur Familie gehören (οἰκιακοὶ Matth. 10, 25. 36. οἰκεῖοι 1 Tim. 5, 8. Gal. 6, 10.) — sondern sofort vertieft sich der Ausdruck zum eigentlichsten Sinne: die zum Hause selbst gehören, als lebendige Steine dazu gebauet werden, V. 20. Man kann also zwar das Mittelglied „Familie," welches unausgesprochen darin liegt, schon deuten: ihr seid nicht etwa bloß Gesinde, Knechte, Gibeoniten am Heiligthum, sondern zur Familie Gottes gehörige Kinder (wie v. Gerlach: Glieder der Familie — Matthies: in kindlichem Verhältnisse — Passavant: „dieser König ist Vater, der Staat ist sein Haus, dessen Bürger sind seines Hauses Genossen, die Unterthanen seine Kinder"); aber das erschöpft es nicht, ist nicht einmal der Hauptgedanke, sondern der folg. Vers führt uns sogleich das auf Erden erbaute Haus Gottes also vor, daß die Gläubigen ganz eigentlich dazu gehören, dasselbe bilden.

(Ps. 79, 2.) — sondern auch in kanonischer Schrift von 2 Mos. 19, 6. an, s. 2 Mos. 22, 31. 3 Mos. 11, 44. u. s. w.

1) Daher fälschlich der Syr. beidemal ähnliche Form setzt: ܒܢܝ ܡܕܝܢܬܐ und ܒܢܝ ܒܝܬܗ.

V. 20. Aufgebauet auf dem Grunde der Apostel und Propheten, indem der Eckstein Jesus Christus selbst ist.

Obwohl der Ap. formell fein überleitend οἰκεῖοι gewählt hat wegen des, wieder nur in ἐποικοδομεῖσθαι und οἰκοδομή liegenden οἶκος als Mittelglied zwischen Reichsverfassung und Tempel [1]) — so ist es doch nur eine Thorheit, darum zu observiren und zu sagen: in οἰκεῖοι διλογία inest, ex quo statim derivat Paulus imaginem domus. Oder wie Flatt: aus Veranlassung des Wortes οἰκ. gehet er schnell auf ein anderes Bild über! Welche Meinung, daß dies Wort die Ursache zu so plötzlichem Ueberspringen gewesen sei, selbst Rück. „wenigstens nicht unwahrscheinlich" findet. Wann wird einmal solche Philisterei aus der Schriftauslegung weichen? Wahrlich umgekehrt: der Ap. weiß längst was er sagen will, macht keine Sprünge, weil er etwas in einem Wort erhascht, hat eben dies Wort weislich schon gewählt. Er kann ja gar nicht anders hier, als grade so, wie wir lesen, aus der πολιτεία τοῦ Ἰσρ. rasch zusammen in Haus, Tempel und Leib zurückleiten: das alles sind keine willkührlichen, überhaupt nicht einmal Bilder, denn in der Sache verhält sich's grade so. Man sehe darum, wie auch sonst die Gemeinde das Haus Gottes heißt: 1 Tim. 3, 15. 2 Tim. 2, 19—21. sein Bauwerk 1 Kor. 3, 9. Das ist ja nur der Grundausdruck (in dem wieder besondre Beziehungen sich zeigen müssen) für Tempel; schon im A. T. wird wenigstens einmal sehr früh in der tiefsinnigen Stelle 4 Mos. 12, 7. (dort zugleich s. v. a. Haushaltung, Verwaltung) darauf hingewinkt, wie es der Ap. Hebr. 3, 2—6. auslegend in helles Licht hervorzieht.

Ἐποικοδομηθέντες muß, wie schon das folg. ἐπί lehrt, seinen eigentlichen Sinn behalten, Vulg. superaedificati, Beng. und de Wette: aufgebauet. Koppe's Behauptung, das Comp. stehe für das Simpl., ist eben so falsch als Theophylakt's „wieder erbauen." Das Wort behält im N. T. recht eigentlich seinen Nachdruck: auf gelegten Grund weiterbauen — wie 1 Kor. 3, 10—14. unwidersprechlich grade am deutlichsten zeigt. Auch Kol. 2, 7. bildet ἐποικ. schon ein wenig ergänzenden Gegensatz mit ἐῤῥιζ. und Judä V. 20. hat das ἐπί seinen Dativ; endlich Apostg. 20, 32. gibt als Normalstelle den hochwichtigen Begriff, der für die Gemeinde gilt: die Bischöfe der vom Ap. verlassenen Gemeinde sollen nicht zagen, sondern wissen, daß Derselbe, der durch Pauli Wort gegründet hat, auch mächtig bei ihnen bleibt, drauf zu bauen was noch fehlt.

1) Man sehe doch immer von neuem die Vielseitigkeit seiner nicht mit flachem sensus simplex erschöpften sinnigen Ausdrücke!

Das aber wollen wir in unsrer Stelle hier auch (mit Rück. u. Harl.) festhalten, daß für diesmal der Ap. das immerhin gültige ἐπί doch nicht so weit verfolgt, daß hier nicht grade wie Apostg. 20. und Judä das fortgehende Weiterbauen in's Auge gefaßt wird, sondern, wie der Aorist anzeigt, für's Erste das „auf dem Grunde Gebautsein" als etwas bereits Geschehenes und Vollendetes, als geschlossener Akt dasteht. (Weßhalb auch, wie Harl. kurz richtig sagt, ἐπί cum Dat., für welche „Vorstellung der Ruhe auf oder über etwas" nicht grade, wie Rück. meint, der Gen. erforderlich gewesen wäre.) Denn die Ausdrücke brauchen von dem Umfang ihres Sinnes nicht in jeder Stelle gleich viel für den Zusammenhang herzugeben. In Kol. 2, 7. wird sogar beiderlei Sinn vorwärts und rückwärts bezogen gemeint: das ermahnende ἐποικοδομούμενοι hängt einerseits noch am περιπατεῖτε vorher, anderseits wird es alsbald erklärt mit βεβαιούμενοι καθὼς ἐδιδάχθητε. Daß das Bauen fortgehen soll, und zwar lebendig als ein sich selbst Weiterbauen der lebendigen Steine, wird ja freilich nicht ausgeschlossen; indeß wird solches Erbaut-werden erst hernach V. 22. heraustreten, wie Harl. richtig sagt (nur daß er auch schon an das αὔξει vorher erinnern sollte), und für jetzt bleibt es dabei: „der Stein ist einverleibt, so wie er auf den Grundstein gelegt ist, das ist der Akt, den der Ap. durch ἐποικ. bezeichnet" — das ist das erste, Wurzel und Saft zum Wachsthum allein enthaltende Draufgebaut-sein.

Ein Haus hat ein Fundament, eine Grundlage, θεμέλιον oder θεμέλιος, welche letztere Form hier wohl nach Analogie des paul. Sprachgebrauchs anzunehmen ist, s. 1 Kor. 3, 10. 12. Röm. 15, 20. 2 Tim. 2, 19. vergl. mit 1 Tim. 6, 19. so wie dagegen im sprachlich nicht unmittelbar paulinischen Hebräerbr. Kap. 6, 1. Hier aber, im zweiten Kap. wird nun der Grund nicht wieder so tief zurückliegend aufgedeckt, wie in dem zu des Vaters Wahl und Rathschluß aufsteigenden ersten Kap., sondern θεμέλιος der ἐκκλησία ist hier, der Oekonomie des Br. ganz gemäß, der auf Erden gelegte Grund und geschehene Anfang der fortwährenden Gemeindebildung, das grund- und wurzelhafte „Mittel des Werdens." Also das zuerst, einmal für immer dem Glauben zur Aneignung gegebene Wort, wie es vorher in εὐηγγελίσατο hervortrat. Gleich so θεμέλιος zu verstehen, ist hochwichtig für die ganze Stelle: nicht die Apostel und Propheten sind selbst der Grund, sondern sie haben ihn gelegt — wovon hernach mehr! Der gelegte Grund aber (wie auch für den Einzelnen Hebr. 6, 1. ähnlich geredet wird) kann für die ganze Gemeinde kein anderer sein, als Lehre, Predigt, Zeugniß, ganz wie 1 Kor. 3, 10. Röm. 15, 20. Bengel: testimonium Apostolorum et Prophetarum. Und zwar als etwas unwandelbar voran Gegebenes und Bleibendes, welches einerseits

principaliter zum Gemeindebestand gehört, wie das Fundament zum Hause, die Wurzel zum Baume, doch anderseits relativ sogar allen weiteren Gestaltungen der draufgebauten, wachsenden Gemeinde sich entgegensetzt. Hieraus folgt sogleich sehr klar, was wir uns freuen so bestimmt bei Delitzsch bezeugt zu finden: „das Bekenntniß — ist nicht der Lebens- und Einheitsgrund der Kirche." Denn allerdings, dann wäre ja die Kirche, auf ihrem Worte ruhend, ihr eigner Grund und das Haus würde vom Dache getragen! Nicht das Bekenntniß, mit welchem die Kirche sich auf ihr Fundament baut und stellt, vielmehr darauf zu stehen bezeugt, ist dieser Grund, sondern eben das Bekannte und Geglaubte, das zu Bekennende und Glaubende. Hieraus folgt aber sofort weiter die Entscheidung über die Frage, was der Ap. an unsrer Stelle meine mit den Propheten, welche er so merkwürdig den Aposteln (daß wir für's Erste so sagen) zur Seite stellt.

Ohne Rücksicht auf den Zusammenhang liegt es unmittelbar nahe, mit den Alten [1]) und mit der gewiß noch vorherrschenden Annahme der meisten Schriftleser in der Gemeinde bis heutigen Tages an die alttestamentlichen Propheten und den Einklang ihrer Weissagung mit der durch die Apostel bezeugten Erfüllung zu denken. Sehr bedeutsam und wichtig an sich in seiner Wahrheit wäre wirklich auch hier diese Zurückberufung auf das weissagende, vorbereitende Wort in dem Sinne, wie wir sie z. B. Apostg. 10, 43. 1 Kor. 15, 3. 4. Röm. 1, 2. 3, 21. u. s. w. stark ausgedrückt finden. Es ist dies daher auch sehr natürlich die bei den Praktischen, welche das nahe liegende, gewöhnliche Verständniß der Unwissenschaftlichen behalten, fortgeltende Auslegung; selbst der sonst wohl forschende Passav. hat sie nicht aufgegeben. In der Wissenschaft jedoch vertheidigt Rück. neuerlich allein wieder diese fast aufgegebene Fassung, mit Gründen, die wir beantworten werden, wenn wir nun die dagegen entscheidenden Gründe darstellen.

Daß die in der Zeit vorangegangenen Propheten doch erst nach den Aposteln ständen, worauf noch Flatt (in die vielseitig tiefe Frage fast gar nicht weiter eingehend!) kurzweg einen Hauptaccent legte — wäre das Geringste, wie man Rück. zugeben muß; denn zuerst und eigentlich zeugten ja bei der Gemeindegründung die Apostel, brachten dann in ihrem Zeugniß das prophetische Wort aufgeschlossen, ausgelegt, durch die Erfüllung bekräftigt mit (βεβαιότερον 2 Petr. 1, 19.) — so daß jedenfalls die Berufung auf das Einstimmen der Propheten am zweiten Platze richtig steht, die

1) So sicher und allgemein, obwohl schon Theodoret die andre Fassung als abzuwehren vorfindet, daß die dem A. T. widersprechenden Marcioniten lieber nach ihrer Weise das Wort strichen.

Voranstellung vielmehr einen falschen Gedanken, als ob dieselben unmittelbar an der Gemeindegründung mitgewirkt hätten, ausdrücken würde. Nicht als die Letzten und gleichsam Neuesten (wie Chrys. ein wenig seltsam sagt) müssen die Apostel voranstehn, wohl aber (wie Theod. richtiger) als die, von denen wir die Predigt empfangen. Mehr schon bedeütet das Fehlen eines wiederholten Artikels vor προφητῶν, wodurch Ap. und Proph. „als innigst verbunden auftreten," wie Olsh. bemerkt; allein an sich würde auch das noch nicht entscheiden, um so weniger, als übrigens in der ganzen Stelle wirklich zugleich ein Rückblick auf das A. T. und seinen vom Christenthume schon vorgefundenen Bestand sehr nahe lag (wie hoffentlich unsre ganze Auslegung gezeigt hat), folglich nach jenem engen Zusammenhang historischer Kontinuität, nach der Entwicklung des Typischen und Vorbereitenden auch der Ap. hier wohl die Zeugen des Alten und Neuen Bundes in Einen Begriff zusammengefaßt, ohne Artikel mit einander nennen könnte. Hätten wir nichts Anderes, gewiß wir könnten und müßten sogar die Reihefolge und die enge Verbindung nur so uns deuten. Der also gewonnene Sinn wäre, mit Harl. zu reden: „durchaus passend und der Lehre des Ap. wie der Wahrheit der Sache vollkommen angemessen." Ja wir erlauben uns mehr noch zu sagen: jede Deutung, welche grade hier, wo es von V. 11. an das Hervorwachsen der Gemeinde aus der alttestamentlichen Voranstalt gegolten hat, gar keinen Bezug auf das frühere Prophetische bei dem apostolischen Grundzeugniß übrig ließe, müßten wir eben darum verwerfen. Aber so steht die Sache auch nicht, wir werden die Wahrheit in derjenigen oberflächlichen Wahrnehmung, welche bei dem Namen „Propheten" gleichsam natürlich und unwillkührlich sofort an Diejenigen denkt, die zuerst und vornehmlich so hießen, tiefer begründet wiedergewinnen, wenn wir die unmittelbar buchstäbliche Deutung dieses Namens auf ihre Personen zunächst aufgeben. Dies aber müssen wir, und zwar, wie uns dünkt, einzig und allein aus zwei sicher entscheidenden Gründen, deren einer vom Sprachgebrauch des Ap. grade in diesem Briefe, der andre von dem noch schärfer angesehenen Zusammenhange dieser Stelle herkommt.

Das Auslassen des Artikels könnte sonst wohl auch die alten Propheten mit den Aposteln „als Einen Hauptbegriff bildend" verbinden, denn dieser Hauptbegriff hieße: die Zeugen der Wahrheit von Gott in Erfüllung und Weissagung. Aber der Ap. hat hier wie Kap. 3, 5. verbunden — damit allein hat eigentlich Harl. die Entscheidung ausgesprochen. Sehen wir diese, ganz deutlich auf unsre Stelle sich zurückbeziehende, das hier Gesagte voraussetzend wiederaufnehmende Parallele Kap. 3, 5. an, so ist es wegen des ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη durchaus unmöglich, dort

bei dem eben so verbundenen καὶ προφήταις an die alttestamentlichen zu denken. Dazu kommt die dritte Stelle des Br. Kap. 4, 11., wo die Propheten wiederum secundo loco stehen, als vom aufgefahrenen Herrn jetzt in der Gemeinde gegeben. Hier folglich erklärt sich der Ap. selbst, und wir müssen annehmen, daß er in seinem so planmäßigen, entwickelnden Br. nur alle dreimal Dasselbe gemeint haben kann. Daß die Verweisung auf die zwei Parallelen ebenfalls noch nicht entscheidend sei, daß daraus nichts für unsre Stelle folge, ist eine falsche Behauptung bei Harl., die nur durch sein vereinzelndes Auslegen des Br. ohne Ueberblick des großen Zusammenhanges erklärlich wird. Und nun der andre Grund auch schon aus dem Zusammenhang unsrer Stelle? Wir haben ihn vorhin bereits ausgesprochen in der Bestimmung, was allein θεμέλιος hier anzeigen könne. Wenn das Haus Gottes, der heilige Tempel in dem Herrn (Jesu), die Behausung Gottes im Geiste hier jedenfalls die nun erst als Christi Leib neu aufgerichtete Gemeinde ist, ihre Grundlegung aber durch das in Christi Person selbst anhebende, von seinen Boten als in Seinem Geist fortgesetzte εὐαγγελίζεσθαι V. 17. geschah — nun so kann auch der Genit. *autoris* bei θεμέλιος (und ein andrer wäre falsch, wie wir sehen werden!) offenbar nur Diejenigen anzeigen, welche jetzt, seit Christus gekommen, zu diesem neuen Bau diesen ebenfalls in Christo, dem Ecksteine, neuen Grund gelegt haben, denn dieser θεμέλιος ist offenbar das neue, jetzige, die Gemeinde stiftende Wort. Alle Wichtigkeit des vorbereitenden, weissagenden Wortes und seiner Uebereinstimmung wie der apostolischen Berufung darauf zugestanden, es wäre doch eine seltsame, die ganze Einheit der Anschauung hier zerstörende Redeweise, auch von den Propheten zu sagen, daß sie die Gemeinde mit gegründet hätten. Statt ἀπ. καὶ προφ. könnte für den rechten Sinn etwa nur stehen: κατὰ τοὺς προφήτας oder dergl.[1]) Von Offb. 21, 14. wo auch nur die Apostel als θεμέλιοι bezeichnet sind, hernach noch ein Näheres.

Also die προφῆται hier gehören in's N. T. So verstehen wir im Allgemeinen einstimmig mit Pisc., Grot., Beng., Koppe, Rosenm., Zach., Flatt, Matth., Olsh., de Wette, Meyer, B.-Crusius. Doch werden wir sogleich diese Deutung noch besonders zu modificiren und entwickeln uns erlauben. Die erste Frage nun ist, ob auch hier wie Kap. 4, 11. an zweierlei Personen in völliger Trennung zu denken sei. Wir sagen voran mit Harl., daß Koppe's oberflächliche Fassung entschieden falsch ist: junguntur invicem tamquam duo praecipua doctorum

1) Müssen wir doch auch Joh. 4, 37. 38. die Auslegung, als ob im A. T. gesäet worden sei für das Neue, als ungehörig abweisen; s. zu der Stelle in unsern Reden d. H. Jesu.

religionis genera; denn so neben Anderen stehen sonst nirgends die Apostel nach ihrer specifisch einzigen Würde. Siehe das πρῶτον 1 Kor. 12, 28., zu welchem dann bloß noch das δεύτερον zu fügen, wenn vom Gründlegen die Rede war, und nicht auch das τρίτον und alles ἔπειτα und εἶτα dazu, kein Grund abzusehen. Vollends mit Flatt sehr genügsam zu sagen: „die neutestamentl. Proph. waren mit niedrigerem Grad der Geistesgaben, als die Apostel, ausgerüstet, und neben ihnen Verkündiger des Evangeliums," womit dann ihre Neben-Stellung ohne Weiteres gerechtfertiget sei — gehet doch bei schärferem Denken unmöglich an. Als Gemeinden gründend, auf den Grund erbauend möchten wohl eher die Evangelisten, Hirten und Lehrer Anspruch auf diesen Rang mit den Aposteln haben, wenn hier überhaupt ein solches Nebeneinander Statt fände. Wir meinen aber gar nicht, daß der Ap. vorherrschend an zweierlei Personen denkt, welche Trennung auch Kap. 3, 5. noch nicht vorhanden ist, erst Kap. 4, 11. als etwas Neues hervortritt. Hiemit erledigt sich der eigentlich einzige Grund von Belang, mit welchem Rück. die alte Fassung vertheidigt: die im N. T. vorkommenden Propheten, als durch die Apostel unterrichtet, ständen ja selbst erst auf dem θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων, man sähe auch nirgends, daß solche προφῆται grade Gemeinden gegründet hätten; endlich wenn P. es möglich (und wünschenswerth) finde, daß alle Glieder der Gemeinden selbst Propheten würden, so könnten doch wohl die Gemeinden nicht auf ihrem Grunde erbaut sein. Alles ganz wahr, und so lange man die falsche Unterscheidung der Personen festhält, wird man sehr ungenügend nur die Aeußerungen Rückert's widerlegen, wie bei Matth. zu sehen. Aber die Sache verhält sich anders. Wenn wir in den Begriff προφήτης und προφητεία tiefer eindringen und nun dazu nochmals das Fehlen des Artikels in unserer Zusammenstellung beachten, so sehen wir, daß der Ap. vor allem weiteren Sinne den Einen Hauptbegriff also zusammenzieht, daß gewiß zunächst die ἀπόστολοι selbst als προφῆται sich zeigen sollen. Um Vorgriff und Wiederholung zu meiden, müssen wir uns wegen des Ersteren einstweilen darauf berufen, daß es zu Kap. 4, 11. (wohin es nothwendig gehört) nachgebracht werden soll; wir dürfen ja wohl die Anerkennung der Wahrheit voraussetzen: προφήτης ist Jemand, insofern er durch Gottes Geist, aus Eingebung redet. Gehört das nicht ganz hieher als nächste, natürliche Bezeichnung der Apostel selbst? Finden wir nicht grade das auch Kap. 3, 5. (καὶ προφήταις ἐν πνεύματι) hervorgehoben? Ja, die den Grund der Gemeinde legten, waren ἀπόστολοι, Boten Christi, Gesandte Gottes — aber mit dem Geist ausgerüstete, so beglaubigte, der Geist in ihnen zeugte und that das Werk. Für welchen allgemeinen Sinn im N. T. man doch die wichtige, erste Be-

legstelle Matth. 25, 34. (vgl. 10, 41.) betrachte! Also mit Harl. richtig: „Der Ap. nennt hier die Apostel zugleich Propheten. Daß er hernach auch scheidet, ist begreiflich, denn die προφητεία involvirt nicht die ἀποστολή. Verbindet er hier aber Beides, so ist dies eben so begreiflich, denn die ἀποστολή involvirt nothwendig die προφητεία, da die ἀποκάλυψις (Gal. 1, 12.) wesentlich integrirendes Erforderniß zur ἀποστολή ist." Nun verstehen wir auch, warum Offb. 21, 14. dennoch nur die Namen der Apostel auf den Gründen der Stadt, und wie flach jene Rede vorhin vom „niedern Grade" war. Nicht als einen niedrigern Grad daneben zu stellen, sondern im Grundbegriff als wesentlich nöthige Eigenschaft für's Erste der Apostel selbst im höhern Grade stehet προφῆται dabei; daß dann an ihre Personen allein die Erweisung des Geistes nicht gebunden ist, sondern in Abstufungen lebendig durch Andre sich fortsetzt, gehört freilich dazu, doch nicht als das Erste. Die Apostel als Apostel bleiben in ihrer Würde die Ersten, insofern zugleich selbst die vollkommensten Propheten; keinesweges nur durch ihren „Unterricht," sondern durch denselben Geist Gottes reden und zeugen dann Andre, und insofern sind allerdings auch Diese mit angedeutet. Doch Letzteres nur in dem Sinne, wie Delitzsch (der auch noch zu ausschließlich bei der Scheidung der Personen bleibt, dann dafür gut) gesagt hat: „Die Apostel sind in Grundlegung der Kirche die Ersten, und die Propheten, gleich ihnen unmittelbarer göttlicher Berufung und Erleuchtung theilhaftig, sind die Zweiten; denn wie alle Prophetie des A. Bundes von dem Gesetze ausgeht und darauf zurückkommt, so geht alle Prophetie des N. B. (auch die größte Zukunftoffenbarung, die Johannes empfangen hat) auf das Evangelium zurück." Wobei dann die Propheten, als Mitzeugniß des Geistes Gebende grade nur dazu dienen, daß sich die Apostel auf diese bestätigende Anerkennung in der Gemeinde berufen. (Kap. 3, 4. 1 Kor. 14, 37.)

Man kann sogar ganz angemessen sagen: ἀπόστολοι spricht mehr von dem persönlichen, menschlichen Zeugniß für das Gesehene und Gehörte (wie Joh. 15, 27. unterscheidet), προφῆται mehr von dem Zeugnisse des Geistes in ihnen. Und dieser, dann auch außer den Aposteln Andre, Zweite gleichsam nach ihnen erfüllende Geist „ist das wahre grundlegende Element" — wie Olsh. sich ausdrückt. Damit ist aber unsre Exegese noch nicht zu Ende, sondern jetzt erst ergeben sich deutlich die zwei großen Gedanken, welche fast noch Niemand hier erkannt hat: die Beziehung auf die neutestamentliche Schrift und eben darum zugleich der wirkliche Rückblick auf die alte Schrift, mit welcher die neue sich zusammenschließt.

Daß im Allgemeinen der Grundbegriff προφήτης mehr und zuerst auf mündliches Reden gehet, geben wir zu: daher sogar 2 Petr. 1, 21. ἐλάλη-

σαν, wo doch ein ἔγραψαν gemeint ist, vgl. damit 1 Petr. 1, 12. Dennoch verhält sich's für die Apostel, die Gründer der das A. T. erfüllenden Gemeinde noch anders; war eine Schrift vor ihnen da, so bleibt gradehin undenkbar, daß nicht durch die Diener und Zeugen des Neuen, der Vollendung jetzt auch eine neue, vollendende Schrift dazu gekommen wäre. Wer, der das A. T. für von Gottes Geist eingegeben hält, kann sich das vorstellen? Man sehe wieder, was Delitzsch v. d. Kirche S. 79 ff. hierüber sagt. Ja gewiß, es hat von Anfang in Gottes Absicht gelegen, daß das apostolische Wort in apostolischer Schrift sich auf die Kirche der Folgezeit vererbte, denn es mußte innerhalb der Kirche eine stete Gegenwart gewinnen, und dies ist geschehen durch die schriftliche Aufzeichnung. Diesen Rath Gottes, als den Gemeinden schon thatsächlich bekannt, setzt auch P. hier zum vollen Abschlusse des Verständnisses voraus, indem er von dauernder Fundamentalität des apostol. Zeugnisses für das in künftigen Zeiten auszubauende Haus Gottes redet, indem er jetzt eben einen wahrhaft grundlegenden, prophetischen Brief im Geiste für diese Gemeinde schreibt. „Wegen der Offenbarung des Geistes in ihnen heißen die Apostel Propheten, ihre Schriften, ihr Wort prophetisch.“ So sehr wahr und kurz über etwas leider noch gar nicht allgemein Zugestandenes Kahnis, v. heil. Geiste, I, S. 77. 78. Die zwei Stellen, die er dafür citirt: Röm. 16, 26. 2 Petr. 1, 19. sind indeß nicht beide richtig; nur die erste gilt, während anstatt der andern (die vom alttestamentl. Worte redet) besser noch 2 Petr. 3, 16. stände. Die γραφαὶ προφητικαί Röm. 16, 26. sind ganz gewiß die apostolischen, die neutestamentlichen, wofür uns erlaubt sei kürzlich zu wiederholen, was wir schon in unsrer jugendlichen, fragmentarischen Arbeit über den Römerbr. gesagt. Wir stellten dort folgende fünf Gründe: 1) Die im Zusammenhange des Ganzen [1]) einfachste, wirklich allein mögliche Konstruktion des Satzes ergibt unbedingt, daß in dem ganzen Verse nur von dem Νυνὶ δὲ des N. T. Kap. 3, 21. (ganz wie Eph. 3, 5.) die Rede sein kann. 2) Das τε ist offenbar als καί zu nehmen, und trennt den allgemeinen Satz φανερωθέντος δὲ νῦν von dem ausführenden: καὶ γνωρισθέντος διά — κατά — εἰς. 3) Diese dreifache Adverbialbestimmung des zweiten Satzes wird immer sprachwidrig verkünstelt, so lange man nicht einfach διά für das Mittel des apostolischen γνωρίζειν, κατά für die Vollmacht, εἰς für den Zweck behält; vgl. 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3.

1) Wonach der Brief in V. 25—27. mit einer Lobpreisung des in der Gemeinde wirkenden Gottes des heil. Geistes (der dritten zu Kap. 1, 25. und 9, 5.) schließt, und zwar erst die Wirkung (δυνάμενος στηρίξαι), dann das Zeugniß (des Apostels) von und zu derselben, endlich der zu preisende μόνος σοφὸς θεός selbst genannt wird.

Röm. 1, 5. 4) Das διά hier ebenfalls noch für κατά (secundum) zu nehmen, ist gegen allen Sprachgebrauch und Zusammenhang. 5) Endlich ist προφῆται für das N. T. und sonderlich für die Apostel schriftgemäß nach dem Epheserbriefe. — Hiemit stimmt es auch, fügen wir jetzt bei, wenn Petrus im zweiten Br., nachdem er Kap. 1. auf das alte prophetische Wort hingewiesen hatte, auch Kap. 3, 2. nochmals die Propheten und Apostel zusammengeordnet, nun Kap. 3, 15. 16. die Briefe Pauli (dem er selbst bescheiden sich anschließt und unterordnet) unter die λοιπὰς γραφάς (s. ἔγραψεν vorher) ohne Weiteres rechnet. Also, das ist schriftgemäß wie wir sehen, die Apostel sind namentlich auch durch γραφὰς προφητικάς oder θεοπνεύστους, in denen ihr Wort für die Gemeinde bleibend wird, προφῆται. Daß dieser Ausdruck, ganz wie das alte נְבִיאִים auch von den Geschichtschreibern, insonderheit auch s. v. a. heilige Schriftsteller ist, zeigt sich deutlich schon Luc. 24, 27. 44. wo wir für diesen Sinn wieder unsre „Reden Jesu" zu vergleichen bitten. Hiernach sind also die Apostel, welche geschrieben haben (und mit ihnen insofern gleich auch die Nichtapostel im Kanon) die vollendenden, abschließenden נְבִיאִים des Neuen Bundes, die „Propheten" im allgemeinen, alten und zugleich jetzt erst vollendeten Begriffe dieses Wortes. Sie werden so genannt, wie v. Gerl. auch schon gut sagt: um sie den Propheten des A. T. gleichzustellen — jedoch nicht bloß, wie es dann weiter heißt: „um den Christen aus den Heiden zu zeigen, daß an sie nicht geringere göttliche Gesandte abgeschickt worden seien, als an das Volk des A. Bundes, dessen hohe Vorrechte sie bis dahin entbehrt hätten." Sondern vornehmlich, weil die Apostel im Geist, aus Eingebung reden und, so viel ihrer dazu (nebst Anderen) verordnet sind, auch schreiben wie die vorigen Propheten, so erscheint darin der fundamentale Charakter ihres Wortes und Zeugnisses [1]).

Endlich: haben wir nicht wirklich so zugleich die Einstimmung des alten prophetischen Wortes als Konsequenz, vielmehr als hervorzuholende Voraussetzung in unsrer Stelle wiedergefunden? Sieht doch P. hier überhaupt die Gemeinde als die vollendende Hinausführung des A. T., als Aufrichtung des dort Verheißenen und Abgeschatteten im Wesen an! Wenn er nun die Apostel „Propheten" heißt „in mehr alttestamentlichem Sinne [2])" — wie kann er dies anders als in der damit zugleich bezeugten Voraussetzung, daß der alten und neuen Propheten Wort und

1) Noch ein Moment in der vollständigen Bedeutung dieses Namens auch für die Apostel werden wir Kap. 3. finden: die prophetische Anticipation der faktisch erst nachkommenden Vollendung der Gemeinde, durch Offenbarung im Geist.

2) Wie Harl. mit diesem Ausdrucke zuletzt an die rechte Wahrheit streift, ohne sie zu entwickeln.

Schrift Ein Ganzes ist, daß im Apostelzeugnisse die alte Schrift sich bestätigend vollendet? Man sehe nun auch 1 Petr. 1, 11. 12. beisammen! Delitzsch: „Der weitere Entwicklungsgang der Kirche (von dem Kap. 2. redet) wird also darin bestehen, daß durch Vermittelung des von ihrem Haupte ausgehenden, in ihr wirksamen Geistes der heilwärtige Inhaltsreichthum des neutestamentlichen Wortes, mit Einschluß des durch dasselbe entsiegelten und bekräftigten alttestamentlichen sich mehr und mehr ihrem Glauben verschmilzt." Kahnis: „Wenn die Offenbarung Gottes in Christo zur Versöhnung der Welt das apostolische Wort von der Versöhnung[1]) fordert und bestätigt, so bestätigt sie auch die vorbereitende Offenbarung Gottes in den prophetischen Schriften Alten Bundes. Quell des christlichen Glaubens ist also die heilige Schrift." Diese Schlüsse hängen einer fest am andern, liegen auch völlig in unserm Briefe. Wenn derselbe zuerst vom A. T. herkommend von Anfang mit lauter jetzt eine volle Wahrheit gewordenen alttestamentlichen Ausdrücken (wozu eben auch προφῆται gehört) redet, so kann er zugleich nur von der erreichten Höhe zurückweisen auf die alte Anstalt, das alte Wort.

Eben so wahr ist nun, was Kahnis auch an anderm Orte bemerklich macht: Christus selbst ist als der letzte Prophet (5 Mos. 18, 15. 18.) der erste Apostel (Hebr. 3, 1.) — folglich das apostolische Amt eine Fortsetzung des prophetischen Amtes Christi, sein Kommen im Geiste mit dem Evangelium. Und hieraus werden wir den Uebergang finden zum Folgenden unseres Verses, das Verhältniß des Ecksteins: Jesus Christus selbst — zu dem gelegten Grunde verstehen. Am Ende koncentrirt sich Alles in Christi Person, dessen Leib sogar selber der Tempel ist, dessen Geist darin wohnet und wirket, Er selbst der lebendige Inhalt und die reale Wahrheit alles Zeugnisses. Daß alle die Ausl. fehl gehen, welche ganz ohne zu unterscheiden schon unter dem θεμέλιος Christum verstehen, darin hat schon Corn. a Lap. u. Harl. Recht; davon wird sogleich näher zu reden sein, wenn wir das αὐτοῦ richtig deuten. Aber daß darum „ἀκρογωνιαῖος als das Höhere dem θεμέλιος entgegengesetzt wäre," dürfen wir eben so wenig mit Rück. sagen. Vielmehr gehet ja θεμ. in ἀκρογ. über, insofern jetzt genannt, aufgedeckt wird, welchen Einen Stein der Zeugnißgrund selber wieder bezeugt und zum Grunde hat und legt — gleichsam zum eigentlichen Realgrunde, zweiter Potenz des Ausdruckes. Luther's Uebers. von ὄντος: da J. Ch. der Eckstein ist —

---

1) Das fortgehend anbietende εὐαγγελίζεσθαι εἰρήνην vorhin, in Christi Boten fortgehend.

darf auch nicht einmal verstanden werden: wo oder bei welchem [1]), sondern allein als Konjunktion des Satzes: indem (ja) Chr. selbst der Eckstein des Ganzen ist und bleibt. Rück. noch nicht genug: „während" — vielmehr liegt in dem ὄντος in seiner emphatischen Stellung so etwas wie: versteht sich, Christus ist Ein und Alles!

Der Nachdruck dieses vorangehenden ὄντος (vgl. V. 5.) ist überhaupt unübersetzbar: es ist selber schon hingestellt als ein Eckstein, an dem aller Widerstand gegen die dastehende Gemeinde zerschellen, aller noch blöde Glaube der draufzubauenden und weiterzubauenden Hausgenossen sich aufrichten soll. Participium valde demonstrat in praesenti tempore — darin hat Bengel, den wir bald wieder bestreiten werden, noch Recht: Christus ist und bleibt der Eckstein! Was bedeutet nun dies Wort, sogleich wieder aus dem Zeugnisse des A. T. genommen? Die LXX. haben so übersetzt in der messianisch-prophetischen Stelle Jes. 28, 16. (für das hebr. אֶבֶן פִּנָּה), und zunächst kann man sagen: ἀκρογωνιαῖος scil. λίθος (daher auch im Eph.Br. eine Var. λίθου beifügt, die Vulg. summo angulari lapide setzt, endlich 1 Petr. 2, 6. derselbe Ausdruck wiederholt wird) sei der Stein am äußersten Winkel, an der Spitze der Ecke, nehmlich ganz unten, also der Grundstein, wie wir ihn jetzt wohl noch zum Anfang des Baues nach beiden Seiten hin, die Zusammenfassung des Ganzen gleichsam repräsentirend, zu legen gewohnt sind. In dieser Bedeutung steht auch ohne Zweifel dasselbe אֶבֶן פִּנָּה (LXX. λίθος γωνιαῖος) Hiob 38, 6. nach Parallelismus und Kontext. Allein es gibt noch eine andre, sehr merkwürdige Stelle in demjenigen tiefsinnigen Psalme, welcher grade den Tempelbau (wie hier der Ap.) als prophetischen Typus der zukünftigen Gemeinde singt, freilich nach einer Auslegung, welche heut zu Tage wenig gilt, obwohl der Herr selbst sie mit seinem Worte bestätigt. Wir lesen Ps. 118, 22. von dem verworfenen Steine, der לְרֹאשׁ פִּנָּה (LXX. εἰς κεφαλὴν γωνίας) geworden, und schon der dortige, tiefere Zusammenhang führt auf einen Sinn, wonach in der Vollendung des Baues zugleich erst der Grund- und Hauptstein (praecipuus anguli) als solcher vor den Augen der das Wunder Schauenden offenbar wird. Ferner ist Sach. 4, 7. הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה (LXX. ganz falsch) offenbar der letzte Stein, der Schlußstein, mit welchem Serubabel dennoch vollenden soll; auch Jer. 51, 26. (εἰς γωνίαν) scheint אֶבֶן לְפִנָּה im Gegensatze mit אֶבֶן לְמוֹסָדוֹת zu stehen. Hiernach nun verstehen wir erst, wie der Herr Matth. 21, 42. 44., indem er aus Ps. 118. citirt,

1) Harleß: „Denn ein ἀκρογ. des θεμ. kann nicht gedacht werden" — weil nehmlich θεμέλιος (nicht θεμέλιον) zugleich tropisch das Zeugniß anzeigt, im Tropus aber ein ἀκρ. selbst schon θεμελίους voraussetzt.

so seltsam doppelsinnig von „diesem Steine" reden kann: einmal als einem schon liegenden, über den man fallen kann, dann wieder als einem zuletzt erst zerschmetternd herabfallenden [1]). Wir verweisen auf unsre Auslegung dieser Rede Jesu so wie des 118. Psalmes und bezeugen hier bloß aus den gegebenen Schriftkombinationen, daß nach dem Sinne des Geistes in diesem (daher auch im N. T. gleich Apostg. 4, 11. und dann bei Petrus wiederkehrenden) Ausdruck Beides zusammen angedeutet ist in seiner festen Einheit: derselbe Stein als Grund- und Schlußstein des Ganzen. Wahrscheinlich also hat der Ap., indem er hier vom wunderbaren *Tempelbau* reden will, namentlich noch Ps. 118. neben Jes. 28. im Sinn, und meinet im Hintergrunde des Gedankens dieselbe Zusammenfassung, welche der Herr selbst zuerst aus dem alten Wort hervorgeholt hat: der Eine *Hauptstein*, welcher das Ganze sowohl trägt und gründet, als zusammenschließt und vollendet, gewissermaßen selber Alles im ganzen Bauwerk ist. Wie *Petersen* ausdrückt: „daß Christus dem gelegten Grunde" (nur das ist falsch, anstatt: dem gegründeten Bau) „den *bindenden* Schluß und somit dem Ganzen den sichern Halt gewährt." Das ist schon mehr, als was *Flatt* sagt: „wie der Eckstein das Gebäude fest erhält" — wie *Hier.* u. *Chrys.* eben so vom Zusammenhalten der beiden Wände verstanden. Das greift durch die Dauer des ganzen Baues von der untersten bis zur obersten Ecke hindurch. Zunächst jedoch scheint wirklich (wie bereits *Chrys. Theod.* auch *Aug.* deuteten) der Ap. an das *Zusammenbauen* des aus Juden und Heiden vereinigten Baues zu denken; wir finden diesen anspielenden Nebensinn gar nicht so ungehörig, wie *Harl.* aus dem Grunde, weil sich ja die Rede mit οὐκέτι ἐστὲ nur an die Heiden gewandt habe. Denn dieselbe Rede spricht ja doch von ihrer Zusammenfügung mit Israel, und wenn der im prophetischen Wort so vollsinnig als Halt des Ganzen, als Grund und Schluß bezeichnete Stein überhaupt *verbindet*, fest und unerschütterlich vereinigt, so mag wohl die besondre Beziehung dieses Verbindens auf die gehobene Trennung, von der hier im Ganzen die Rede ist, besonders mitgedacht werden, vielleicht den ersten Anlaß zur Wahl des Ausdrucks gegeben haben [2]).

Eine neue Frage hebt sich wegen des folgenden αὐτοῦ, welches *Beng.* (dem dann *Cramer* und *Koppe* beistimmten) durchaus auf θεμέλιος beziehen wollte, weil in der Bedeutung „*selbst*" es mit dem Arti-

1) Wobei dann sogar als in einer Generalcitation von „diesem Stein" auch Dan. 2, 34. 35. 44. kombinirt wird: λικμήσει wie dort LXX. für תַּדִּק.

2) Daher auch z. B. der so besonnene v. *Gerl.* diese Deutung nicht verschmähet: der, wie ein Eckstein die Wände des Gebäudes, so Juden und Heiden zu Einer Gemeinde verbindet. Daß sogar in der tiefer prophetischen Deutung des 118. Ps. ein endliches Zusammenkommen der Heiden und Israels liegt, bleibe hier unerörtert.

kel stehen müßte. Aber die Antwort, welche dies abweisen muß, ist leicht und gibt folgende Gründe. 1) Schon jene Regel, die Beng. mit vielen Stellen belegt (wo αὐτὸς ὁ Ἰωάννης, Ἡρώδης, Ἰησοῦς, σατανᾶς vorkommt) ist keineswegs fest, denn wenn auch z. B. Joh. 4, 2. u. a. das nachgesetzte αὐτός etwas Anderes heißen mag, desgleichen αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς Joh. 4, 44. — so ist doch αὐτὸς Δαυΐδ Luc. 20, 42. deutlich, und bei den Griechen sonst fehlt nicht nur vor Nom. propr. sondern überhaupt in diesem Fall der Artikel häufig. (Ja Harl. behauptet vielmehr scharf dagegen, er könne hier gar nicht stehen, weil keine Zurückbeziehung sei — wohl allzuscharf.) Ferner 2) ἀκρογωνιαῖος τοῦ θεμελίου käme theils matt und unnöthig nach, theils, wie wir sahen, ist der Gedanke (fast s. v. a. Grund des Grundes) hier gar nicht richtig: der Sinn, in welchem Christus der Eckstein heißt, ist wieder ein ganz andrer, als in welchem der θεμέλιος gemeint war; Beides geht kaum parallel, viel weniger daß der Eckstein eben bloß zum Fundamente gehörte! 3) Der Ausdruck: Jesus Christus selbst [1]) — wie schon die Vulg. es nahm, wie v. Meyer die luth. Bibel berichtigt hat — paßt allein zu dem schon mit ὄντος bezeichneten Nachdruck des Ganzen, schließt sich schön wieder an Αὐτὸς γάρ ἐστιν V. 14. Endlich 4) bringt dies αὐτός noch eine fast nöthige, sehr treffende Opposition zu θεμ. τῶν ἀπ. κ. προφ. nach, daß man ja nicht etwa verstehe, die Apostel und Propheten seien auch selbst oder persönlich ein oder der Grund!

Obgleich nehmlich schon Chrys. Theophyl. Oekum. und weiter gar Manche so deuten, daß die Apostel selbst ὁ θεμέλιος hießen, es auch nicht immer böse damit meinen, so ist es doch zum wenigsten ungeschickt, gewiß gegen Pauli Sinn in der hiesigen Rede, die von Anfang Alles aus Christi Person selbst und allein hergeleitet hat. Ja es käme, ganz gegen das emphatisch anhebende ὄντος, dann wirklich so herabdrückend heraus, als ob hier Christus der Eckstein als primus inter pares neben den Personen seiner Apostel stände, wie Harl. scharf bemerkt [2]). O nein, auch Offb. 21, 14. (worauf sich neuerdings B.-Crus. wie einst Grot. beruft) ist schon darin anders, daß es eine Vision gibt und Christus selbst nicht unmittelbar in Vergleich kommt (wie Harl. erwiedert hat); es werden

1) Oder Christus Jesus — worauf hier kaum etwas ankommt; doch scheint uns die gewöhnliche Lesart jetzt natürlicher, warum, werden wir bald sagen.

2) Also gewiß nicht, wie möglichst mildernd v. Gerl. umsonst rechtfertigen will: „Da hier von der Friedenspredigt Christi sowohl als der Apostel die Rede ist — so erscheint er darin als gleich den Aposteln, daß Beide das Gebäude tragen; nur darin, daß Er der Grund- und Eckstein ist, erscheint sein Vorzug!!" Eine gegen Realität und Dekorum gleich sehr verstoßende Mißdeutung! „Die Ersten, für die Sache Dagewesenen" wie auch B.-Crus. wieder will — sind darum noch nicht der θεμέλιος in Person. Durch die Apostel predigt und gründet doch immer nur der Herr selbst.

aber auch dort nicht einmal „die Ap. θεμέλιοι genannt" (wie Harl. ungenau zugesteht), sondern bloß ihre Namen stehen auf den Gründen. Die weitere apokalyptische Auslegung wird man uns hier erlassen. Hier, wenn man so deuten wollte, wurde ja der eigentliche Grund, welcher nur Christus selbst sein kann (s. deutlich 1 Kor. 3, 10. 11.) zuerst auch in den Aposteln gelegt, welches daher Manche (Anselm., Beza u. s. w.) gradehin unter dem Genitiv verstehen wollten; aber freilich, das gehört nicht hieher in den Zusammenhang, auch nicht wie v. Meyer's Note zusammenfaßt: Grund, der in ihnen und durch sie gelegt ist. So wenig der Ap. sagt, was noch Flatt übersetzt: „ihr gehört zu einem Gebäude, von welchem die Ap. u. Pr. Grundsteine sind" — eben so wenig spricht er vom θεμέλιος in irgend andrer Beziehung, als daß die Gemeinde darauf gebauet ist. Dazu dann macht er die Vermittler oder Diener, Werkzeuge dieses großen Gottes= und Geisteswerkes namhaft; folglich der Gen. durchaus Gen. subj. oder causae efficientis: der Grund, den die Ap. von Gottes Gnade dienend, zeugend, wirkend gelegt haben, Alles ganz wie 1 Kor. 3, 5—11. Inwiefern die durch die Apostel im Geist gepredigte, ja für die Zukunft geschriebene Lehre, besser ihr Zeugniß dieser Grund heißt, haben wir oben schon gesehen und hernach aus dem καὶ προφητῶν sicherer noch verstanden; wenn nun hierauf in tieferem Sinne der innern Realität Christus selbst als der gründende und schließende, Alles zusammenhaltende Stein erscheint, so haben wir zwar auch hiebei noch gewissermaßen an das Wort von Christo, die Hauptlehre von Seiner Person[1]) zu denken (denn sonst wäre kein Uebergang und Zusammenhang zwischen θεμ. und ἀκρογ.) — doch nur in demselben Sinne wie Hebr. 13, 8. 9. ganz ähnlich geredet wird. Eigentlich will das αὐτός eben sagen: daß im Worte von Ihm selbst wirklich Er selbst als lebendiger „Grund, Gegenstand und Inhalt" Alles allein ist, gilt und wirkt. Wahrlich ein erhabener, nicht genug zu beherzigender Ausspruch für Seine Gemeinde! Laßt uns fest halten am apostolisch=prophetischen Wort als an der Grundlage der Kirche, laßt uns aber das Wort von Christo darin als Kern und Stern erkennen, und wiederum in diesem Worte nichts Anderes haben wollen als Ihn selbst[2])!

1) Wofür uns nun die Stellung der Namen Ἰησοῦ Χριστοῦ fast nothwendig erscheint, als zugleich Bezeichnung des Fundamental= und Ecksteinsatzes für Weissagung und Erfüllung, der Predigtsumma: Jesus ist der Christus.

2) Denn, richtig verstanden und angewandt, sagen wir von Herzen mit der Theologie der Studien u. Kritiken (Ullmann's Vorwort 1848. S. 59): „die Kirche ruht in letzter Instanz auf Christo, nicht auf der Schrift." Freilich, gegen die mißbrauchende Verkehrung dieser Wahrheit gilt es eben so sehr mit Paulus das apostolisch=prophetische Wort als θεμέλιος zu behaupten.

Hiemit ist auch gründlich abgewiesen jene neuerlichst von Thiersch vertretene, zugleich von anderwärts her, z. B. in englischen Circularen u. dgl. uns zukommende bedenkliche Lehre: daß die Kirche durchaus persönlicher Apostel bedürfe, daß zu ihrer Wiederherstellung abermals „Apostel und Propheten" gegeben würden. Tiefer hiegegen einzugehen wird erst bei Kap. 4, 11. am Platze sein, doch wenigstens ein paar Worte schon hier voraus. Die erste Hauptstelle findet sich bei Thiersch in seinen bekannten Vorlesungen I, S. 71 ff. Da gestehen wir freilich zu, daß der Ap. neutestamentliche Propheten meint, auch daß er zunächst das lebendige Wort dieser lebendigen Persönlichkeiten im Auge hat, wie es damals noch erging; desgleichen können wir die für Eph. 2, 20. wahrscheinliche Reminiscenz des Wortes Christi Matth. 16, 18. (s. S. 118.) wohl gelten lassen. Allein daß hier und Kap. 4, 11. die Ap. und Pr. als für alle Zeiten „anwesende, mitten in der Gemeinde wirksame Persönlichkeiten" gedacht seien, geben wir nimmermehr zu; wenn vollends weiter gradehin gegen die Sufficienz der apostolischen Schrift als Ersatz für die persönliche Anwesenheit geredet wird, so müssen wir das für unprotestantisch und schriftwidrig erklären. Ungeachtet jener liebenswürdig bescheidenen, herablassenden Freigebigkeit mit dem Apostelnamen im weiteren Sinne, welche wir (neben strenger Behauptung seiner besondern Würde) bei Paulus finden [1]), zeigt sich doch für eine Fortdauer oder verheißene Wiederkehr des eigentlich apostolischen Amtes in lebendigen Persönlichkeiten durch das ganze N. T. keine Spur, sondern von den zwölf Thronen an, die Christus verheißt, bis zu den zwölf Gründen in der Apokalypse behalten die Zwölfe das ausschließliche Recht ihres Ranges. Ja gegen das Ende hin fängt in 2 Petr. 3, 2. und Judä 17. schon die Zurückweisung auf die ersten Apostel deutlich an. Was Wahres ist an dem fortgehenden Zeugniß Jesu als Geist der Weissagung (Offb. 19, 10.), das hat unsere Stelle hinreichend in Acht genommen durch den weiter greifenden Beisatz καὶ προφητῶν — übrigens aber hat eben dieser fortzeugende Geist gewiß die ganze erste Kirche nicht falsch gelehrt, auf Zeugniß und Tradition von den geschiedenen und doch in der Schrift gebliebenen Aposteln her mit der schuldigen Ehrfurcht als auf ihren einmal für immer gegebenen Grund zurückzuschauen. Wie Paulus 1 Kor. 3, 10. sagt: ich habe den Grund gelegt — nicht: ich bin ein Grund geworden! — eben so liegt nun dieser gelegte Grund, dessen lebendiger Inhalt der von Gott selbst gelegte Grund Christus ist, fest in dem zu Schrift gewordenen apostolischen Wort. Wovon unter Anderem auch Löhe, von der Kirche S. 17 ff. sehr wohl redet.

1) Röm. 16, 7. 2 Kor. 8, 23. (Phil. 2, 25.). Etwas Anderes noch ist der allgemeine Begriff, wie er Luc. 11, 49. Joh. 13, 16. vorkommt.

Ja wohl, hier und nirgends anders ist der Grund, auf dem wir erbauet sind und uns weiterbauen, zu dem jede Reparatur und Reformation des Hauses zurückkehren muß, um immer neu und lebendig den einigen Eckstein, von dem dies Zeugniß für alle Zeiten genügend zeuget, wiederzufinden. Wenn vollends aber Bischöfe in ein Successionsrecht sich kleiden oder sonst irgendwie „die Kirche sich selbst an Christi Stelle setzen will" — heiße sie nun die rechtgläubig bekennende des Buchstabens oder die ganz freie des Geistes — dann giebt's kein gesundes und richtiges Wachsen mehr, wovon später noch Manches zu sagen sein wird.

Beiläufig, ehe wir weitergehen, auch jetzt ein Wörtlein gegen den bei Rück. vorkommenden Spruch: „nicht Christi, sondern Gottes soll der Tempel sein!" Das ist eine sehr falsche Unterscheidung zwischen Christus als Eckstein und Christus als Herr und Wohner seines Tempels, wie er doch schon in der Weissagung Mal. 3, 1. heißt. Der Eckstein des Ganzen ist dies eben auch in jedem Einzelnen, erfüllet Alles, herrscht in Allen. Eben so falsch äußerte sich weiland Kleuker in guter Absicht, vermeintlich die paulinische Christologie recht genau zu bewahren: „Gott schlechthin ist der erste und letzte Thäter; Christus nur der Grund- und Eckstein am Gebäude des Ewigen, also ein Theil des Gebäudes, nicht der Baumeister selbst. Die Christen heißen daher ein Tempel Gottes, aber nie ein Tempel Christi, denn Christus selbst ist ein Theil, aber der Haupttheil an diesem Tempel." Mit nichten, vielmehr ist er als Gottmensch Beides, nach seiner Menschheit der Eckstein, was auch nur so kaum ein Theil daran heißen mag, nach seiner Gottheit der Herr, wie uns alsbald im folg. Vers das ἐν ᾧ und ναὸς ἐν κυρίῳ lehren wird, Letzteres eben so gewiß auf Christum zu beziehen als im Grunde gleich mit ναὸς τοῦ κυρίου. Was aber das „nie vorkommende Tempel Christi" weiter betrifft, so genüge Hebr. 3, 4—6. (neben Kap. 10, 21.) wo Christus der das Haus als Gott Bereitende, darum nicht wie Moses im Hause Treue, sondern über das Haus Gesetzte heißt, und wenn man zweifeln könnte, welch ein Haus das sei, gleich folgt: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. Uebrigens ist es wahr und z. B. für die rechte Lesart Apostg. 20, 28. wichtig, daß P. überall sonst, zum Vater aufsteigend, nur von Gemeinde, Haus, Tempel Gottes redet, auch Eph. 3, 21. nur ἐκκλησία ἐν Χρ. Ἰησοῦ setzt, wie hier ἐν κυρίῳ [1]). Dennoch folgt daraus keineswegs, was man zu verringernder Christologie folgern will, indem dagegen wieder das einzige αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ Röm. 16, 16. zuvorversehen ist.

---

1) Auch 1 Petr. 5, 2. ist die rechte Lesart ποίμνιον τοῦ θεοῦ.

V. 21. In welchem der ganze Bau zusammengegliedert erwächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn.

Jetzt schließt sich deutlich der Grundbegriff des 2. Kap. ab. Wohl war bis hieher scheinbar nur von der Entstehung, Stiftung, Gründung der Gemeinde, in welche die mit Christo Lebendiggemachten zusammengebracht werden, die Rede; doch einestheils ist auch schon dies der Weg, das Mittlere, Mittel des Werdens, im Gegensatze mit des Rathschlusses ewigem Fassen und erstem Vollenden in Christo selbst — anderntheils gilt es für die werdende, wachsende Gemeinde wirklich ein stets neues Entstehen, dem ersten gleiches Werden. Die Hinzukommenden erfahren dasselbe, die Hinzugekommenen wachsen auch eigentlich nur durch tieferes Wurzeln, stets gründlicher wiederholtes Eindringen in den Grund ihres Werdens, festeres Verwachsen mit dem Eckstein — oder Haupt, wie es Kap. 4, 15. heißt. So besteht nun eine οἰκοδομή, welcher Ausdruck sogar sinnig anklingend gegenüber tritt jener οἰκονομία nach Gottes Beschluß und Plan, von welcher Kap. 1. geredet hatte. Das prophetische Wort vom Eckstein hat an den Tempel erinnert, den der Ap. freilich ohnehin in Gedanken hatte, zu dessen Ausbau die Rede sich lenken soll und muß [1]). Obgleich ἐποικοδομηθέντες einen Abschluß des geschehenen, ersten Draufbauens enthielt, wird nun doch natürlich in οἰκοδομή die noch rückständige Entwicklung zum Ziele gezeigt. Das Wort vereinigt im Sprachgebrauche die Bedeutungen von οἰκοδόμησις und οἰκοδόμημα, hier gilt mehr die letztere, doch unter Mitbegriff der ersten, so daß eben ein Mittleres entsteht. Wenn hernach Kap. 4, 12. 16. der Begriff einer fortgehenden οἰκοδόμησις oder αὔξησις des Leibes völlig im gleichen Worte hervortritt, so ist es hier vielmehr in concreto der fortgehend gebaute, im Bau begriffene, noch nicht fertige Bau selbst, wie wir auch sagen, das Bauwerk oder Gebäu, ganz wie 1 Kor. 3, 9. vgl. Matth. 24, 1. Marc. 13, 1. 2. [2]). Also der ganze, wohl gegründete, begonnene, fortgehende, doch noch nicht zum heiligen Tempel, zum κατοικητήριον ausgebaute Bau, die in der Entwickelung sich zeigende Anlage zum Hause Gottes heißt πᾶσα ἡ οἰκοδομή. Oder sollen und dürfen wir mit Lachm. den Artikel weglassen? Die äußern Autoritäten sind wieder bedeutend, aber der Sinn unmöglich für die innre Kritik rechter Exegese — Lachmann's Prinzip soll

1) Auch Jes. 28, 16. denkt der Prophet gewiß zugleich an das Heiligthum als rechtes Asyl, vgl. Kap. 8, 14.

2) Nur 2 Kor. 5, 1. wird die οἰκοδομή schon fertig gedacht, doch immer noch mit Rückblick auf das Erbautsein von Gott.

sich nun einmal als falsch erweisen! Denn weder an die einzelnen Theile und Stücke des Baues kann man mit Chrys. denken (wie Harl. zeigt, weil οἰκοδομή kein Einzelstück ist, auch dies niemals zu einem Ganzen erwächst), noch mit Erasm. konstruiren: quaecunque structura coagmentatur, ea crescit — so daß der Ap. an mancherlei οἰκοδομάς dächte, dann vollends bloß diejenigen herausnähme, an denen die Bedingung συναρμολογουμένη sich erfüllt. Auch Rück. erklärt es mit Recht für unmöglich, dem ganzen Zusammenhang entgegen, daß P. hier mit einmal die Einheit der Kirche, die er vor Augen hat, vergesse oder verlasse: wir bemerken dazu, daß ja grade diese Einheit durch ἐν ᾧ und συναρμ. stark bezeichnet ist! Und Individuen wird er doch eben darum vollends nicht οἰκοδομάς nennen? Vielmehr selber das πᾶσα schon, wie am Tage liegt, hebt den ganzen Bau als Ganzes hervor. Wollte man also die so beglaubigte Lesart festhalten, dann bliebe allerdings nur übrig, mit Harl. und Olsh. (wie schon Dekum.) das πᾶσα οἰκ. nach späterer Gräcität im Sinne von πᾶσα ἡ zu nehmen [1]); allein wir ziehen doch den Artikel vor, weil wir kaum glauben, daß P. grade hier gegen seine Weise mißverständlich ungenau bezeichnet hätte, was er nicht stark genug zu betonen und auszuprägen weiß in allem Uebrigen.

Nun aber das ἐν ᾧ zum Anfang des Satzes? Luth. hat (wie Beza u. s. w.) verstanden und ausgedrückt: auf welchem, nehmlich dem Eckstein. Aber dann würde gewiß auch ἐφ' οὗ oder ἐφ' ᾧ stehen, und der Ap. denkt sich das ἐν Χριστῷ deutlich hier eben so wie sonst immer, was Rück. richtig behauptet, doch ohne die Gründe zu entwickeln. Wir bemerken genauer: daß ja schon wegen des αὐτοῦ, wodurch der Herr selbst so stark hervortrat, ein Zurückgehen der Konstr. von seiner Person wieder auf ἀκρογ. sehr matt und unschicklich wäre; daß ferner dies ἐν ᾧ mit συναρμ. nicht bloß (wie Harl. will), sondern auch noch mit αὔξει verbunden werden muß, folglich wiederum dies nur vom „lebendigen Einheitspunkt" und fortgehenden Kraftgrund, welches eigentlich kein Stein im Bilde mehr sein kann, zu verstehen ist. Das abermals am Schlusse folgende ἐν κυρίῳ darf uns dabei nicht irren, wie sich zeigen wird, lehrt uns vielmehr allerdings, daß der Ap. nun zugleich außerbildlich rede. Anderseits jedoch gehet auch das vergeistigte, gedeutete Bild noch fort, das ἐν bezieht sich ja auf Christum als Eckstein, und so merke man daran die Bestätigung des Tiefsinnes, welchen wir vorhin dem gleichsam sich selbst überbietenden Bilde schon in der Weissagung beilegten! Harleß: „Er selbst J. Chr. ist der Eckst. des ganzen Gebäudes, inwiefern es nur,

---

1) Vergl. etwa Apostg. 2, 36. πᾶς οἶκος Ἰσραήλ wie Röm. 11, 26. πᾶς Ἰσρ.

wenn es eng verbunden ist in ihm, zu dem aufwächst was es sein soll, ohne ihn zusammenstürzt." Nur daß wir vorziehn zu sagen: in ihm verbunden auch in ihm oder aus ihm wächst.

Die beiden Ausdrücke, zu denen wir so kommen, sind bedeutsam gewählt als für lebendigen Organismus geeignet; der Ap. will sie nicht etwa nur bildlich noch auf den Bau übertragen, sondern umgekehrt uns das Gebäude fortschreitend zugleich als lebendig, als den Leib der lebendigen Steine und Glieder zeigen, also mit Rückblick auf V. 16. (Was B.-Crus. gut ausdrückt.) Vgl. Kap. 4, 16. die ähnliche Verbindung, wie Kap. 3, 18. neben τεθεμελιωμένοι wenigstens noch ἐῤῥιζωμένοι von pflanzlichem Leben. Ἁρμός ursprünglich Fuge, Zusammenfügung (Hesych. ἁρμονία, daher Sir. 27, 2. auch von Steinen), dann aber vorherrschend Gelenk oder Glied, wovon armus, artus, wie im N. T. Hebr. 4, 12. zu sehen. Also συναρμολογουμένη nicht ganz einerlei mit συναρμοζ. (wie bei Xenoph. συναρμόζειν λίθους καὶ ξύλα) oder gar συγκολλωμένη, wie in Alb. Gloss.[1]) Also lange nicht genug das bloße constructa der Vulg. (obgleich Wetst. aus der Anthologie glücklich eine Stelle gefunden hat, wo ἁρμολογεῖν τάφον vorkommt!) — denn man sehe doch bei Paulus Kap. 4, 16. und Kol. 2, 19. die Fugen und Gelenke des handreichenden Zusammenhanges im lebendigen Leibe; weßhalb wir auch lieber übersetzten: zusammengegliedert. Daß übrigens nichts desto weniger zugleich noch (in dieser durchgängigen Hinüberleitung) das Bild eines Baues mitgilt, sehen wir aus ναός hier, finden sogar abermals im A. T. eine entsprechende Stelle, wo von der Stiftshütte nicht ohne typisch-prophetischen Vorblick des Geistes grade diese Zusammenfügung zur Einheit hervorgehoben wird: 2 Mos. 26, 11. וְחִבַּרְתָּ אֶת־הָאֹהֶל וְהָיָה אֶחָד. Daß jetzt nicht mehr (wie noch die Hirschb. B. sagt) an Zusammenfügung der Juden und Heiden, sondern als Bedingung des Wachsthums an etwas ganz Anderes, innerlich Allen Hochnöthiges zu denken ist, werden wir erkennen; zuvor bleibt auch von αὔξει das Gleiche zu sagen, daß es lebendig organisch gilt. Nicht umgekehrt falsch in das Bild zurückzuführen, wie Stolz: „emporsteigt" — wie Grot. fade verglich: quorum jam moenia surgunt! Zwar spielt Kap. 3, 18. noch einmal das Bild vom sich ausweitenden, gewaltig wachsenden Bau herein, aber dies Wachsen gehet dort in alle vier Dimensionen. Oetinger (Epistelpredd. S. 698.): „welches Haus nicht wie andre Häuser in Einem stehen bleibt, sondern welches wider Gewohnheit eines Baues

1) „Die Steine am Tempel des lebendigen Gottes brauchen keinen (römischen) Kitt, um zusammenzuhalten, denn es sind λίθοι ἔμψυχοι, lebendige Steine, und sie sollen nicht zusammengekittet sondern in einander gefüget werden." Barth, Zwiesp. u. Einung der Gläubigen, S. 41.

von innen heraus wächset, wie die Pflanzen, Bäume und Blumen, durch eine innere Geburt und verwandelnde Kraft Gottes, von dem alle Geburt und Vaterschaft ursprünglich ausgehet." Αὔξω selten für αὐξάνω im N. T. nur noch Kol. 2, 19. Das Wort mit seinen gemischten Formen (auch transitiv αὐξάνειν 1 Kor. 3, 6. 7. 2 Kor. 9, 10.) zunächst von Pflanzen Matth. 6, 28. 13, 32. von Kindern Luc. 1, 80. 2, 40. 1 Petr. 2, 2. dann von einem ganzen Volk Apostg. 7, 17. und nun erst in Uebertragung des lebendig Organischen vom Worte Gottes Apostg. 6, 7. 19, 20. vom Glauben 2 Kor. 10, 15. vom Wachsen in der Gnade 2 Petr. 3, 18. vgl. Kol. 1, 10. neben καρποφορεῖν. (Ein einzigesmal in mehr äußerlichem Sinne Joh. 3, 30.)

Also der Bau wächset, wachsthümlich und lebendig als Leib. So ergänzt sich der Mangel, welcher nach Petersen (I, 69.) dem Bilde des Baues, als ein mechanisches Verhältniß ausdrückend, noch anhaftet; es ist aber eigentlich kein „Mangel", daß auch dieses Bild angewandt wird, vielmehr die nöthige Fülle der Beziehungen, weil ja Hütte und Tempel der Typus der Kirche, wie des Leibes Christi war. Auch im prophetischen Worte wird schon einmal Sach. 6, 12. das Bauen des Tempels als ein Wachsen vom Grunde her (מִתַּחְתָּיו) verheißen durch die Wunderkraft des Zukünftigen, welcher צֶמַח heißt. Jes. 4, 2. 11, 1. Jer. 23, 5. In dem zwiefach gestellten Mittelglied unserer trichotomischen Satzkette (wie wir oben gezeigt) erscheinen aber deutlich als die zwei gleich nöthigen, selbst enge zusammengehörigen Bedingungen des Wachsthums: einmal das Aufgebautsein und Bleiben auf dem Grunde des Wortes, dadurch auf dem Eckstein — dazu der Zusammenhang mit dem ganzen Bau, die organisch gliedliche Verbindung in der Kraft und dem Lebenselemente des Herrn[1]). Das Erste gründet den Einzelnen auf den rechten Grund, von welchem aus allein das Wachsen möglich wird, im Zweiten wächst nun wirklich das Ganze. Rieger: „Wer nun an allen Enden und Orten durch der Apostel Wort gläubig wird und Christum als das A und das O, den Anfang und das Ende im Geschäft unseres Heils annimmt, der hängt nicht nur mit dem Grund wohl zusammen, sondern ist auch an alle lebendige Steine neben ihm in Liebe wohl eingerichtet." Ja gewiß, das Letzte gilt eben so entscheidend für den Fortgang: wer sich von den Gliedern isolirte, starb noch immer auch dem Haupte wieder ab. Daher Nitzsch (Prakt. Theol. I, 205.) die jetzige Abschwächung des Begriffes „erbauen" zurückweisen muß auf diesen Zusammenhang mit dem ganzen

1) Denn συναρμ. zeigt eben dies an (Kap. 4, 16.), ist kein bloßes συμβιβάζειν, wie Olsh. es zu einseitig deutet von der „Festigkeit des Baues, zu dem die verschiedenen Persönlichkeiten und Richtungen zusammengefügt werden."

Bauwerke Christi. Wohl wird auch der Einzelne, weil Gott, Christus, Gottes Geist in ihm wohnet, schon für sich Tempel genannt: 1 Kor. 3, 16. 17. sogar mit Bezug auf den individuellen Leib Kap. 6, 19. — doch nur um des Zusammenhanges willen mit dem Ganzen, 2 Kor. 6, 16. wofür noch Offb. 3, 12. zu vergleichen.

Harl. erinnert, wie Beza schon auf das *Praes.* αὔξει gewiesen habe als Anzeige des noch nicht Vollendeten, und meint berichtigend: es sei vielmehr die Form einer allgemeinen Wahrheit, abgesehen von der nach Zeit und Wirklichkeit erst zukünftigen Vollendung — denn er macht unsern Ap. gar zu gern zum abstrakten Denker. Wir erlauben uns wieder zu berichtigen und meinen: in diesem Praes. αὔξει schauet der Ap. so recht konkret die volle, gewisse Wirklichkeit des Fortganges vor sich, vergegenwärtigt sich die „nachkommenden Zeiten", versichert uns dies Wachsen des (dem Anscheine nach zu seiner Zeit noch so unbedeutenden) Baues mit derselben Emphase, womit er vorhin das unerschütterliche ὄντος gestellt hat, denn Eins folgt aus dem Andern [1]). Also haben wir hier, wie Delitzsch abermals tief eindringend gefunden hat, eine Verheißung. Der Ap. stellt wahrlich nicht in abstrakter Form als Wahrheit oder Dogma hin: §. 2. dieser Bau wächst auch — sondern er siehet ihn wachsen, er blickt allerdings im Geiste schon auf die Vollendung hin (wie wir ja gleich vernehmen werden), überblickt in diesem αὔξει den ganzen, sicheren Weg und Fortgang der Gemeinde bis dahin. Siehe bei Delitzsch S. 85 ff. wo dann auch über das Wie des verheißenen Wachsens näher geredet wird. Freilich warnt uns Rück. in dieser Hinsicht vor zu weiter Ausdeutung des Bildes, allein wir behaupten seiner trockenen Bemerkung schnurstracks entgegen; es ist ein biblisches Bild, und mit biblischen Bildern kann man's nicht real und genau genug nehmen. Daß wir uns das verheißene Wachsen sehr umfassend und vielseitig, extensiv und intensiv, ja nach allen vier Dimensionen zu denken haben, zeigt uns wie schon gesagt Kap. 3, 18. Der Bau wächst „an Umfang und Festigkeit" in die Länge der Zeiten, Breite der Völker, in die Höhe zu Gott empor, in die Tiefe des in unsre Tiefen gelegten Grundes wurzelnd. Daß die Zunahme der Zahl für die Einverleibten allerdings nicht das Einzige dabei ist [2]), eher das Untergeordnete, sogar temporär Zweifelhafte, ja wirk-

---

1) Wir dürfen uns aber auch nicht den damals begonnenen Bau und vorhandenen Leib gar zu sehr noch im Anfange des Werdens denken, wie der treffliche Dietlein (Urchristenthum, S. 131 ff.) gewiß ungebührlich übertreibt. Im Eph.Br. steht doch wahrhaftig die Gemeinde klar schon da!

2) Wie Brandt's Bibel sehr enge glossirt: „durch Hinzukommen neuer Gläubigen" — und weiter nichts!

lich Zurücktretende, geben wir zu; doch scheint uns in diesem Stücke Delitzsch (nachdem er zuerst S. 87. auch das göttlich verbürgte Wachsthum nach außen anerkannt hat) hernach S. 100. nicht das Rechte zu treffen, wenn er die Zahl der lebendigen Glieder für keine stetig wachsende, sogar eher zuletzt abnehmende erklärt. Er ist hier irrthümlich bei der irdischen Erscheinung der Kirche zu bestimmten Zeiten stehen geblieben und hat außer Acht gelassen, daß alle Vorigen ja stets mitgezählt bleiben. Also, wie Nitzsch einmal gesagt hat, das Wachsen gehet fort „sowohl in Hinsicht der Zahl der Berufenen, als auch ihrer Vervollkommnung." Oder an anderm Orte jetzt (Prakt. Th. S. 209.): „Man bauet in die Höhe und Tiefe, aber auch in die Weite und Breite. Das neue Grundlegen ist auch ein Bauen. Selbsterbauung und Mission dürfen also wohl unterschieden werden; jene wirkt sich zu dieser aus, und durch Mission nach Außen wird die Mission nach Innen gestärkt, Jes. 49, 6." Sehr wahr, und wir fahren gewiß nur in seinem Sinne fort: Selbsterbauung und Mission müssen also wiederum zusammengefaßt werden. Wie der Ap. in seinem lebendigen, selbst organisch hervorwachsenden Briefe stets uns im Vorhergehenden schon die Keime des Nachfolgenden zeigt, so enthält hier seine Rede den Uebergang zu Kap. 3., in welchem die Mission unter den Heiden als das rückwirkende Korrelat zur innern Vollendung der Gemeinde überhaupt hervortritt. Hieraus würdige man die völlige Verfehltheit der Bemerkung, mit welcher Harl. (gleich Anselm u. A.) die „extensive Ausdehnung" bei diesem Wachsthum als gar nicht dazu gehörig abweisen will!

Das αὔξει des Ap., insofern es prophetisch in die Zukunft schauend eine Verheißung in sich trägt, ist uns zuerst zum Troste gesagt. Denn, wie Det. predigt: „daß Gott solches Werk so unscheinbar unter Satans Verwirrungen und Verführungen, unter naturgemäßer Einförmigkeit, als käme es von selbst, wie alle Gewächse des Frühlings und Sommers hervor, unmerkbar gemacht, das gibt freilich den ungelehrigen Neulingen viel Anstoß" — wie er dann auch aus Sach. 6, 12. bestätiget: „daß es mit der Offenbarung des Heils wachsthümlich zugehe, da man nichts siehet wachsen, sondern erst, wenn es größer worden, bemerkt." Insofern also ein Trost für die Bekümmerten, die gerne das Gras Gottes wachsen sähen und hörten, wie sie leider sehr besorgt die Fliegen husten hören, die schädlichen, die doch nur zum Ferment in der Mischung des weisesten Apothekers dienen müssen. (Pred. 10, 1.) Aber in dem Troste, wie immer, liegt endlich auch die Ermahnung, welche ja mit μνημονεύετε V. 11. anhob, es wird auf das προητοίμασεν ἵνα περιπατήσωμεν V. 10. zurückgewiesen. Der Bau soll nicht bloß nun dastehen, wie er zu des Ap. Zeiten stand;

es soll damit vorwärts gehen, wie der Ap. in der Verheißung für das Ganze die Einzelnen mahnet, daß sie doch ja dabei seien. Hieraus erkläre man, wie wohl ein Ausleger darauf kommen konnte, hernach in συνοικοδομεῖσθε einen Imperativ zu finden.

Εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ — das dem Ap. bisher so geläufige εἰς des Zieles, das wir nun doch wohl kennen. Wie höchst untergeordnet, so gut wie gar nicht hergehörig der Hinblick auf den Dianentempel in Eph. (an den auch Beng. hier noch erinnert) bei diesem in der Sache tief nothwendigen Fortschritt zum heiligen Tempel sei, haben wir auch schon mehrfach gesagt; wir wollen lieber nochmals daran erinnern, daß der fertig gebaute Tempel Salomonis der Zielpunkt war in der zweiten Entwicklungsperiode Israels, nach unsrer früher gegebenen Entwickelung, wie er hier am Schlusse des zweiten Theiles hervortritt. Auch gehört hieher die 40ste protest. These von Nitzsch: „Der Tempel zu Zion ist das Vorbild der einigen geistlichen Kirche Christi; die Synagoge ist Vorbereitung der vermittelten und vielzähligen Gemeinde des Herrn.“ Wie in Hütte und Tempel eine Dreitheiligkeit des Allerheiligsten, Heiligen und Vorhofes war, so ist zwar insofern diese Scheidung im N. T. gefallen, als Jedem das Vordringen in's Allerheiligste der vollendeten Gottesgemeinschaft offen steht, ja verheißen und geboten wird; allein relativ mag man doch das Gegenbild jetzt noch finden, indem einestheils die himmlische Gemeinde dem Allerheiligsten entspricht, anderntheils die herbeiführende äußere Kirche der Nahenden oder auch — draußen Bleibenden dem Vorhofe, welcher, wie man's nehmen will, zum Tempel gehört oder auch nicht.

Der Tempel natürlich, eben als solcher, ist heilig, was jedoch nicht ohne Ursach, im Gegensatz mit einer sonstigen οἰκοδομή so wie mit Bezug auf die ἅγιοι V. 19. noch einmal dabeisteht. Es ist ein Tempel in dem Herrn! Dies ἐν κυρίῳ ist keinesweges müssig, obgleich schon ἐν ᾧ den Satz anhob, denn dieses bestimmte nur das συναρμ. und αὔξει, jetzt aber gehört ἐν κυρίῳ ganz eng zu ναός. Beides entspricht einander durch Folgerung: eben in Ihm zusammengegliedert und wachsend, nur so wird es auch ein Tempel in dem Herrn. Jede andre Verbindung ist falsch, nicht einmal die ganz enge Beziehung des ἐν κυρίῳ auf ἅγιον, welche Harl. gibt, ist ganz entsprechend, weil diese Erklärung sich ja fast von selbst verstände. Das ἐν ist weder für per zu nehmen (schon wegen des vorhergegangenen ἐν ᾧ nicht, auch entspricht ja sofort ein zweites nebst abermaligem ἐν πνεύματι), noch als ein Dativ sprachwidrig aufzulösen: ein Tempel für den Herrn! Letzteres obenein eine unapostolisch äußerliche Fassung. Eben so wenig aber, obgleich der Grundsinn darauf hinauskommt, stehet ἐν κυρίῳ bei ναός nur gradezu für τοῦ κυρίου, wie Manche

wollen, sondern wir werden es gleich tiefer verstehn, wenn wir erst gefragt und geantwortet haben: wer ist hier ὁ κύριος, Gott der Vater oder Christus? Eigentlich haben wir schon durch den Zusammenhang mit ἐν ᾧ für Christus (in dem sich ja das zweite Kapitel, der Cyclus des Sohnes, koncentrirt) entschieden, und wir könnten uns noch mit Harl. ganz kurz, Winer citirend, auf den „apostolischen Sprachgebrauch" berufen, der allerdings feststeht; allein die Sache hat auch noch etwas hinter sich. Christus heißt im N. T. κύριος als an die Stelle des erscheinenden, geoffenbarten יְהוָה tretend, und grade dies hat hier seinen Nachdruck. Nachdem der Ap. im Br. Kap. 1, 2. 3. mit κύριος (ἡμῶν) Ἰ. Χρ. angehoben, V. 15. 17. so fortgefahren, hat er in ganz Kap. 2. absichtlich (s. V. 6. 7. 10. 12. u. s. w.) diesen Ausdruck gemieden, bis er ihn jetzt mit einemmal hervortreten läßt anstatt des οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ vorher: damit will er also sagen, daß wie im Vorbilde Jehovah der Heiligende, Wohnende des Tempels war, so jetzt Christus als κύριος an die Stelle tritt. Dies ist die Wahrheit an der Bemerkung von Matth., welcher nur etwas ungeschickt noch von „zwiefacher Beziehung sowohl auf Gott als auf Christus", von einer „gemeinsamen Wirksamkeit Beider" spricht. In der gottmenschlichen Person Christi, die uns mit dem Vater verbindet, ist der erste, eigentlichste Tempel Gottes (der verklärte Leib des Geistes) prototypisch für uns bereitet, durch Aufnahme in Ihn werden auch wir hinan- und hineinwachsend zum Tempel geschaffen, vollendet — und dafür nun konnte der Ap. keinen Genitiv oder Dativ, sondern allein richtig das überall wiederkehrende ἐν setzen.

V. 22. **In welchem auch ihr miterbauet werdet zu einer Behausung Gottes im Geiste.**

Das nochmalige ἐν ᾧ, ganz wie wir diese Wiederholung in Kap. 1. fanden, ist auch jetzt nicht etwa mit ναὸς ἅγιος zu konstruiren, gegen welches Ungeschick (obgleich noch Matth. beistimmt) wir uns viel schärfer als Harl. erklären müssen. Der Wechsel des zum Ziele gestellten εἰς in ein ἐν, dazu grade jetzt wo das οἰκοδομεῖσθαι erst genannt ist, das Zusammenstellen ἐν ναῷ εἰς κατοικητήριον scheint uns unerträglich, Alles verderbend; hingegen das beständige Festhalten, daß Alles ἐν Χριστῷ bestehe und geschehe, der Analogie des Br., des apostol. Sprachgebrauches, dem besondern Zusammenhang allein angemessen. Mit ὑμεῖς werden jetzt gewiß nicht bis an's Ende, was der zu gewinnenden zweiten Definition der Gemeinde sehr schlecht entspräche, nur die Heidenchristen angeredet (wie noch B.-Crus. will), sondern es kann ja nach πᾶσα ἡ οἰκοδομή nur noch

vom gemeinsamen σύν für beide Theile die Rede sein. Das καί dabei darf uns nicht irren, denn es hebt die Leser des Br. als Repräsentanten der damaligen, anfangenden Gemeinde hervor, um sie zum Ganzen zu thun, einen Jeglichen für sich. Diese Damaligen und Ersten sind aber zugleich wieder als Repräsentanten der von nun an stets neu Hinzukommenden gedacht. So soll es fortgehen mit beständigem καὶ ὑμεῖς, darin liegt eben auch die αὔξησις. Im συνοικοδομεῖσθαι liegt nach der Zusammensetzung des Wortes ein Zwiefaches beschlossen: 1) die Gemeinschaft und Hinzufügung (vgl. Kap. 3, 6.), doch jetzt nicht der Heiden zu den Juden, wie schon gesagt, sondern der Einzelnen zum Ganzen und dadurch zu einander, ein nochmaliges Erinnern an συναρμολογουμένη. 2) jetzt in diesem Ausdrucke tritt offenbar vollends heraus, was Manche schon vorgreifend im bloß dahin winkenden ἐποικοδομηθέντες fanden, was dann aber im αὔξειν der οἰκοδομή deutlicher gesagt war: der Fortschritt des Werdens und Wachsens. (Was Bucer mit seinem magis magisque, also nicht ganz falsch gemeint hat.) Gewiß unrichtig übersetzt noch Passavant: miterbauet seid — Luther's „werdet" ist allein das Rechte, denn dies fortgehende Praes. entspricht völlig dem αὔξει. Daß dies durch Gottes Kraft und Geist Erbaut-werden zugleich ein lebendiges Sich-Erbauen der Gläubigen ist (Apostg. 9, 31. 1 Kor. 14, 4. 1 Thess. 5, 11. Judä 20.), so daß die lebendigen Steine zugleich Baustoff und Bauleute sind, Letzteres wieder zwiefach, als die wechselwirkend sich selbst und in der Gemeinschaft einander erbauen: das versteht sich freilich und liegt im Hintergrunde zur Ermahnung angedeutet. Doch tritt im ersten Haupttheil solches Ermahnen ja noch nicht ganz hervor, der Ap. bleibt bei der lehrenden Festsetzung dessen, was durch Gottes Gnade gewirkt wird: insofern also war es wirklich „sehr verfehlt", wenn Theophyl. Calv. Meier in dem Wort schlechthin einen Imperativ lasen wie 1 Petr. 2, 5.

Κατοικητήριον, welche stark ausgebildete Form recht eigentlich den ganz in Besitz genommenen Wohnplatz anzeigt (s. die einzige Stelle noch im N. T. Offb. 18, 2.), daher ein Oppos. zu οἰκοδομή vorhin, ist die fertige, ausgebaute Behausung, wie Luth. sehr gut getroffen hat. Ἐν πνεύματι gehört eben so dazu, wie ἐν κυρίῳ zu ναός, ist also gewiß nicht als ein διά (wieder gegen alles bisher Gefundene) mit dem Verbum συνοικ. zu konstruiren, das ohnehin, wie Olsh. bemerkt, schon sein ἐν ᾧ bei sich hat[1]). Zunächst entspricht allerdings das κατοικ. ἐν πν. dem οἶκος πνευματικός bei Petrus, aber darum den Ausdruck darin aufzulösen (s. v. a. πνευματικόν, ἀχειροποίητον, wie leider auch Olsh. mit Flatt und Rück.

1) Τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι zusammenzunehmen ist vollends thöricht!

noch thut), ist zwiefach falsch: einmal weil der Gegensatz mit dem steinernen, handgebauten Tempel des A. T. theils hier überhaupt nicht als Gegensatz erscheint, sondern als Einheit des Wahrheit gewordenen Typus mit seiner Erfüllung [1]), theils im positiv schließenden Ende der Definition nochmals darauf expreß zu verweisen sehr unpassend wäre; zweitens weil ἐν πνεύματι hier eben, wie wir sogleich zeigen wollen, seinen ganz besondern Sinn und Nachdruck hat. Der Ap. bezeichnet nehmlich jetzt, mit einem zweiten, weiter noch greifenden εἰς das eigentlichste Ziel des Werdens der Gemeinde, denn ein heiliger Tempel in dem Herrn ist sie gewissermaßen schon, indem sie dazu hinanwächst. Also natürlich nicht, wie Harl. richtig bemerkt, κατοικ. ganz dasselbe mit ναός (wie Corn. a Lap. in templum ecclesiae jam dictum — ein solches „wie gesagt" läßt sich der Ap. im erhabenen Schlusse nicht zu Schulden kommen); darum aber auch am allerwenigsten, was nun Harl. vorzieht, eine Rückkehr zur ersten Berufung, nach welcher die Einzelnen schon κατοικ. τοῦ θεοῦ genannt würden! Diese Fassung scheint uns den ganzen Zusammenhang von V. 19—22. zu zerstören, unangesehen daß wir sonst bei dem Ap. in solchen Satzketten stets aufsteigenden Fortschritt gewohnt sind, niemals Rückschritte. Κατοικητήριον auf die Einzelnen zu beziehen (indem nun so in den Einzelnen Gott wohnt, bildet das Ganze einen heiligen Tempel), verbietet sich durch die deutliche Stufenfolge gleichen Singulars οἰκοδομή, ναός, κατοικητήριον, wobei ja das Dritte der Ausbau des Ersten ist, und Alles, was Harl. vorhin selbst gegen die Unschicklichkeit des Denkens an einzelne Gebäude bei πᾶσα οἰκοδομή zu sagen wußte, fällt jetzt eben so stark auf ihn zurück. Wie auf der einen Seite die rechtlich, faktisch zum Anfang und Eingang ertheilte Mitbürgerschaft und Hausgenossenschaft der anhebende Grund war, das Draufbauen und Wachsen der Weg oder Fortgang zum Ziele, so kann durchaus das Zusammen-Gebautwerden zur vollständig fertigen Behausung (man merke doch, wie auch dies σύν einen Totalbegriff erfordert!) nur das vorgesteckte Ziel sein [2]). Auf der andern Seite freilich zeigte schon οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ von weitem her im Berufe das Ziel, die Zugehörigkeit zu einem Hause des Vaters; dann der Eckstein und Herr, Christus, in dem der Bau und

1) Siehe schon zu εὐλ. πν. Kap. 1, 3.

2) Das ist recht eigentlich, wie Passav. erkannt hat, das himmlische Jerusalem, die ewige Stadt und zugleich vollendete Hütte, wie sie Offb. 21, 3. mit einem Ἰδού sich zeigt, der Tempel der Anbetung für die ganze übrige, darin das große Gnadenwunder schauende Geisterwelt. Dann wird erfüllet sein, was 2 Mos. 40, 34. 35. im Vorbilde lautet: die Herrlichkeit des Herrn erfüllete die Wohnung. Eben statt σκηνή, was tiefer zurücksteigend zu ναός gehört, übersetzt der Ap. מִשְׁכָּן scharf genau: κατοικητήριον.

Tempel steht und wächst, wieder den Weg der Vermittlung; endlich der Beisatz ἐν πνεύματι zu κατοικ. τοῦ θεοῦ (parallel dem ersten οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ), dessen scheinbarer Ueberfluß grade so sich rechtfertigt, führt auf den dies Alles wirkenden, schaffenden Grund (Kap. 3, 20.) zurück. So bestätigen sich unsre vielleicht Künstelei gescholtenen Ordnungspläne durchaus in der strengsten Exegese. Die abermalige Beziehung auf die Trinität in V. 19—22. ist unverkennbar, daher in dem ἁγίῳ (Vulg. sancto) zu πνεύματι sinnrichtig deutlicher gemacht worden; der Ap. aber hat noch richtiger bloß πνεύματι gesetzt, weil er den heil. Geist nicht bloß als göttliche Hypostase sondern als das wirkende, vollendende, zuletzt das κατοικητήριον ganz durchwohnende Element meint. Kehrt er doch damit zu ἐν ἑνὶ πνεύματι V. 18. zurück, was wiederum Gegensatz war mit ἐν σαρκί; wovon das Kap. V. 3. 11. ausging. Der Geist, welcher zuletzt Gottes aus geheiligten Sündern erbaute Behausung erfüllt, ist ihnen durch Christum und aus Christo gekommen: darum auch ἐν πνεύματι, nur tiefer gegriffen, parallel mit ἐν κυρίῳ, Beides die zwiefache und doch einige Vermittlung. Denn zuletzt ist Christus als der neue, verklärte Mensch, in dem die Fülle der Gottheit wohnt, selbst zugleich ἄνθρωπος-πνεῦμα und nach seiner Gottheit κύριος-πνεῦμα, 2 Kor. 3, 18. — die Seinen aber werden in dasselbe Bild gestaltet. Noch etwas ungenau B.-Crusius: „ein Haus, welches Gott mit seinem Geiste, durch ihn bewohnt." Besser schon Harleß: „eine Wohnung, welche ist (oder bestehet) in dem Einwohnen des Geistes" — besonders gut noch dazu: „und doch ist es nicht Gott der Vater und nicht Christus, der in ihnen wohnt, sondern der Geist." Am treffendsten jedoch Rieger, wenn er den Geist „den Werkmeister von diesem Bau, aber auch den nachmaligen Besitzer und Regierer der zugerichteten Behausung" nennt. Denn damit allein ist Beides bezeichnet, das erlangte Ziel dieses volle Wahrheit gewordenen ἐν πνεύματι und die darin liegende Zurückweisung auf die überschwänglich bis zur δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ wirkende Kraft.

Hiemit hat der Ap. den Uebergangspunkt zum dritten Kap. gefunden, wo nun das Starkwerden in der Kraft des Geistes die Gemeinde zum Ziel, εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ führen soll, und wir könnten weiterschreiten, wenn uns nicht wieder an diesem erreichten Punkt eine Auseinandersetzung mit jetziger Theologie nahe läge. Wir meinen die zunächst für unsre Zeit von Schleiermacher stammende, noch immer lebendige Entwicklungen hervortreibende Substitution des Gemeindegeistes für den heil. Geist, folglich auch der Gemeinde oder Kirche selbst an die Stelle des objektiv persönlich allein in ihr wirkenden Herrn. Wir wollen Liebner zum Repräsentanten nehmen, wie er sich in den Studien u. Kri-

tiken (1843, 3. 1844, 1.) geäußert hat. Sehr gut für's Erste definirt er seine praktische Theologie „als das Wissen um die werdende Erscheinung" des Christenthums, nehmlich in der Kirche, dagegen haben wir nichts. Denn es gilt hier ein Werden tief im Grunde der Erscheinung, welches für den Anschein ohne Glaubensaugen sich verhüllend genug zum Problem eines Glaubens und einer Praxis im Glauben stellt, wie Oetinger davon gepredigt hat: „man kann gar nicht denken, daß die Herrlichkeit Gottes sich in einen solchen Viehstall herablasse, wie es in der That ist." Aber sobald nun weiter folgt ein Wissen „um das Thun, die Arbeit daran, um die rechte Art und Kunst, die Idee zur möglichst adäquaten Erscheinung und Wirklichkeit zu bringen" — so wollen wir nicht einmal das „möglichst" hervorziehen, in dem sich die Leugnung des Vollendens, der Prozeß in infinitum anstatt der biblischen, ein letztes ἰδοὺ ἡ σκηνὴ habenden Eschatologie kaum versteckt, wir müssen nur sagen: Auch noch gut, wenn recht verstanden, doch sehr übel, wenn so verstanden, wie die Explikation weiter zeigt. Ganz richtig: „es ist weiter zu fragen: was ist Subjekt dieser Thätigkeit?" Wir sagen mit der Schrift und sonderlich dem Epheserbrief: Im Grunde, wesentlich und wahrhaftig, trotz unserer dazu gehörigen Praxis durchaus der Herr, der Geist, der da wirket — Gott, der von sich und für sich erfüllet Alles in Allen. Diese Theologie dagegen antwortet: „Die Kirche! Es kann kein anderes Subjekt gedacht werden!" Wir werden höchst mißtrauisch gegen diese schwerlich für gleiche Sache nur andre Sprache, wenn wir in unserm ganzen Briefe, ja wieder eigentlich im ganzen N. T. vergeblich nach einer Stelle suchen, wo die Kirche so im Nominativ stände als das allein thätige Subjekt. (Denn Apostg. 9, 31. z. B. ist οἰκοδομουμένη gewiß zugleich von der Gnade Gottes gesagt, involvirt mehr ein sich erbauen Lassen, vgl. Apostg. 20, 32. Und daß in allen übrigen, oben angeführten Stellen immer grade nur den Einzelpersonen das Sich- und Einandererbauen zugewiesen wird, spricht stark gegen jenen Lehrtypus, welcher vielmehr bleibend und eigentlichst das Ganze der Kirche zum Subjekt verlangt.) Von einer „Selbstthat der Kirche an sich selbst als Kirche" weiß die Schrift nichts, und wir möchten wohl die Brücke sehen, über welche man aus Eph. Kap. 2. zu solchem Sprachgebrauch käme, oder gar aus Kap. 3, 20. 21. Wenn wir weiter seltsam begütigend vernehmen: Christum als den, der in der Kirche durch sein Wort und seinen Geist thätig ist, zu denken, sei „an sich dogmatisch nothwendig und richtig", aber „das die Thätigkeit Christi immerwährend Auswirkende sei doch die Kirche;" darum eben „breite sich der praktischen Theologie der Begriff der Kirche unter" — so protestiren wir und fragen: ob nicht grade für die rechte, reine Praxis

im glaubenden Empfangen und wenn man so will „Auswirken" der Kraft Christi das Ihn allein zum Subjekte Setzen und Behalten, Ihn allein als Eckstein Allem Unterbreiten auch ohne Gegensatz mit der Dogmatik praktisch nothwendig sei? Wir sehen ja doch, bis zu welchem trägen Verschwimmen mit Allerlei, was wahrhaftig nicht von Christo her und zu Christo hin ist, diese Theorie von der Kirche, weit ab von apostolischer Energie aus der ἐνέργεια τοῦ θεοῦ schon geführt hat! Wir sind überzeugt, auch wissenschaftlich, auch praktisch-theologisch ist es gar nicht richtig, ja durchaus nicht erlaubt, prinzipiell so von den „kirchlichen Thätigkeiten" und der „Selbstleitung der Kirche durch sich selbst" zu reden, anstatt von Gottes Gnaden, Gaben, Kräften, gesteckten Zielen. In dem συνοικοδομεῖσθε des Ap. ist das bedingende, von unsrer Seite her eingehende Sichselbsterbauen allerdings eingeschlossen, wie wir anerkannt haben, aber doch nur eben so, wie das διὰ τῆς πίστεως im τῇ χάριτι beim ersten ἐποικοδομηθέντες. Der Hauptbegriff, das Prinzip, welches zum rechten Subjekte der Thätigkeit weiset, bleibt allein: ihr werdet erbauet. Warum redet er nicht auch in seiner praktischen Theologie wie Liebner? Wir werden selbst im zweiten, sonderlich in die Praxis gehenden Haupttheile des Br., der uns zuletzt ein ἅπαντα κατεργασάμενοι zuschreibt, doch nichts dem Aehnliches finden, und wir fühlen Alle, daß Paulus nicht so reden könnte [1]).

Kurz, wir müssen anders verfahren, als nur so gleich vorgreifend mit der vorhandenen, selbstthätigen Kirche in Bekenntniß, Kultus, Disciplin hineinschreiten und dies für das ganze Thun und die Arbeit des Werdens nehmen. Das Alles kommt auch, gehört an seinen Ort, aber so voran steht's nicht im System, so voran stand es auch keineswegs in der lebendigen Wirklichkeit und Wirksamkeit der apostolischen Kirche. Wo finden wir denn davon viel im Epheserbrief, außer den vom innersten Wesen des Lebens und Wandelns in Christo her sich ergebenden Winken dafür?

Am aller bedenklichsten und seltsamsten scheint uns die Redeweise: „die Gemeinde predigt sich selbst" — [2]) wohin dann das unschuldige ὁμιλεῖν und ὁμιλία gedeutet werden muß. Abermals: „die Predigt ist Rede der Gemeinde mit sich selbst — der in dem Prediger als dem

---

1) Die „Macht des h. Geistes als inwohnende Gotteskraft" will ich nicht verkennen, wie Pelt meinen „Aphorismen" Schuld gibt; aber ich accentuire die Gotteskraft, und eben darum kann ich dennoch kein „sich aus sich selbst bauendes Reich Gottes" gelten lassen, wovon auch die Schrift nichts weiß. (S. Tholuck's litt. Anz. 1848. S. 119.)

2) Es fehlt nur noch, daß sie in der Kommunion sich selbst genösse — im Gebet ihren eignen Geist neu aufathmend in sich zöge.

Wortführer koncentrirte energische Dialog der Gemeinde mit sich selbst auf Grund des göttlichen Wortes." O nein, dies letzte „auf Grund" kann uns unmöglich dabei beruhigen; wir verlangen ganz anders vorangestellt zu sehen das apostolisch-prophetische Wort, dessen und nicht der Gemeinde Dollmetscher fortwährend die stets neu vom Herrn gegebenen, gesandten Prediger sind, mit ihrem Amte wirklich zugleich über der Gemeinde als im Namen des Herrn. Doch davon wird später zu Kap. 4, 11. 12. gründlich zu reden sein, wir wollten hier nur einen orientirenden Vorblick thun. Wir sagen wohl, so weit es recht ist, mit Delitzsch: „Nachdem der Leib Christi gewirkt, d. h. die Gemeinde, die den Geist Christi zur Seele hat, geworden ist, geht nach göttlicher Ordnung alles weitere Werden von dem Leben der gewordenen aus, und alles weitere Wachsthum ist die Fortsetzung des ein- für allemal gesetzten Anfangs." Aber wir bitten dringend Jedermann, das nicht falsch einseitig zu pressen, auch einen Delitzsch, wenn er auf derselben Seite gleich bedenklich hinstellt: „Da haben wir die aus dem Glauben der Gemeinde hervorgehende lehramtliche Predigt!" Denn abgesehen von Ausnahmen und Reservaten des fortwirkenden Herrn in ferner schöpferisch neuen Berufungen, Erleuchtungen (wonach eines Paulus Predigt nicht aus dem Gemeindeglauben kam, s. Kap. 3, 7. 8. unseres Briefes, auch Verheißungen für Abfallszeiten wie Jes. 1, 25. 26. nur sprechen: Ich will dir geben!) — auch die ordnungsmäßige, lehramtliche Predigt kommt aus dem Wort und Geist Gottes principaliter, wiewohl nicht ohne Vermittlung des Gemeindeglaubens. Alles weitere Werden und Wachsthum liegt nicht principaliter schon in der einmal gewirkten und gewordenen Gemeinde, wiewohl es ihr Werden und Wachsen ist, sondern in Christo — darum wir eben gelesen haben: ἐν ᾧ, ἐν κυρίῳ, abermals ἐν ᾧ und ἐν πνεύματι [1]). Es ist ein

1) Nur ein paar Worte von Nitzsch erlaube man uns zur Vergleichung herzusetzen: „Die Nachwirkung des geschichtlichen Christus ist eine göttliche und vollkommene dadurch, daß sie in ihrer Macht, die Welt zu überwinden und zu erneuern, auch Mittel besitzt sich in ihrer Ursprünglichkeit für jeden Umfang und jede Dauer zu erhalten. Diese Mittel bestehen in dem Worte und dem in's Wort gefaßten Sakramente. Der Gott des Friedens hat sich im Sohne geoffenbaret, die Religion sich im Menschenleben bis zu vollkommener Persönlichkeit verwirklicht, und dieses lebendige persönliche Evangelium, welches sich mit den vorausgehenden Thaten und Worten der Offenbarung zusammenfaßte, Christus, sich in solcher Weise durch des Geistes Erinnerung und Erleuchtung in der Apostel Bewußtsein hereingebildet, daß es sich durch ihre Predigt und Auslegung als Gottes Weisheit und Kraft an den Hörenden erweisen, und in solchen Urkunden für immer vergegenständlichen konnte, welche eben dadurch urkundlich sind, daß sie Bestandtheile der religionstiftenden Thatsachen selber abgeben, von welchen sie Kunde gewähren. Auf demselben Gebiete aber des Redens und Thuns, auf welchem sich die Verkündigung Christi, Seine fortgesetzte Wirksamkeit mit dem glaubensfähigen Menschen begegnen, und durch den-

Wachsen an das Haupt und aus dem Haupte, Kap. 4, 15. 16. So viel wir das vergessen und verlieren, grade so viel fallen wir dem schiefen Werden und Mißwachsen anheim, welches in den zwei sich berührenden Extremen der „katholischen Kirche" und „freien Gemeinde" als die innerlich gleiche vollständige Erhebung der Kirche zum alleinigen Subjekte vorliegt. Es gilt für die werdende, wachsende Gemeinde wirklich ein stets neues Entstehen, dem ersten gleiches Werden — so sagen wir noch einmal im Sinn des Apostels.

Drittes Kapitel.

Indem wir, je weiter wir lesen in unserem wundersam planmäßig ohne menschliches Planmachen geordneten Briefe, desto vollständiger die bisher gewonnene Anschauung bestätigt, die Anfänge konsequent hinausgeführt finden — sehen wir uns allerdings zugleich in immer stärkerem Widerspruch mit der gewöhnlichen Weise, über diese „prophetischen Schriften" einherzufahren, was ihre Ordnung betrifft. Das mag noch angehen, weil es wenigstens auch eine Wahrheit enthält, obgleich nur die von der obersten Oberfläche abgeschöpfte, wenn es wie z. B. bei Flatt heißt: P. gehe nun über zur Versicherung seiner Fürbitte, zugleich aber finde er sich veranlaßt von seinem besondern Berufe zu sprechen — oder dergl. Aber eigentlich falsch ist es schon, wenn wir ferner fast überall in Variation des Ausdrucks vernehmen: der Ap. sei hier — ganz oder doch etwas abgeführt worden, abgeschweift u. s. w. Als ob wir wissen und sagen dürften, sein eigentlich beabsichtigtes Redeziel sei eben, was im Satze formell als ein solches hervortritt! Welche Regel man doch sogar auf menschlich geistreich, originell geschriebene Schriften (eines Hamann oder Jean Paul z. B.) anzuwenden sich schämt. Nichts desto weniger stimmte noch der liebe

---

selbigen Hergang, durch welchen das Wort des Lebens die nach der Wahl und Ordnung ihm aufgeschlossenen Herzen zum Glauben erleuchtet und durch Erkenntniß der Wahrheit frei zum Dienste des lebendigen Gottes macht, ergibt sich von selbst die kirchliche Ausübung oder das kirchliche Leben in der Einheit seiner gegenständlichen und zuständlichen Bestandtheile." (Prakt. Theol. I. S. 164.) „Die Erbauung der Gemeinde begründet sich stets von neuem durch das Zeugniß der Wahrheit, welches sie empfängt und fortsetzt. Sie bleibt bei der Apostel Lehre, es sei, daß sie die Urkunde vorlieset, oder ihren Inhalt theils im Bekenntnisse feiert, theils ihn nach außen predigt und vertheidigt, oder ihn nach innen durch Homilie und Katechese zueignet — welches die selbständigste Erscheinung ihrer Lehrthätigkeit ist — u. s. w." (S. 213.)

Olshausen in diesen Ton ein und wußte sehr sicher: „An die Schilderung der Herrlichkeit der Kirche wollte der Ap. nun nur ein Gebet anschließen — allein er läßt sich durch die Lebhaftigkeit seiner Empfindung noch einmal zu einer Digression verleiten." Ei wer hat uns gesagt, was der Ap. wollte? Die Exegese der Zukunft, welche wir von weitem kommen sehen, wird uns ganz anders in seinen Briefen sagen und zeigen, was der Geist in ihm gewollt hat. Digression, Abschweifung, Parenthese — alles wahrlich nicht der rechte Name für die Weise des heil. Geistes, mit seiner Gedankenfülle wie absichtlich über unsrer steifen Ordnung einherzufahren und grade so die schönste höhere Ordnung zu halten, Jedes an seinem rechten Orte zu sagen. Freilich, an der Erkenntniß dieser Eigenschaft heiliger Schrift oder doch dem geziemenden Ausdruck dafür hat es bisher auch den erleuchtetsten Männern gemangelt. Selbst ein Rieger weiß es nicht anders zu sagen, als daß — während der Ap. vom Anliegen seines Herzens wegen der Leser anfangen wollte, die Fülle seines Herzens ihn zu einer langen Zwischenrede veranlaßt. Ein Bengel (im deutschen N. T.) schreibt unbefangen hin: „Hier wird die Rede unterbrochen und V. 14. fortgeführt. Das macht die Fülle des apostolischen Herzens." Nun ja, die hat's freilich gemacht, aber es gehört noch dazu: das war eine Fülle des ihn leitenden apostolischen Geistes, welcher wohl wußte, was er sagen wollte, auch wie am besten. Da tritt einmal die Berlenb. Bibel treffend in's Mittel und spricht, wie wir's nicht besser ausdrücken könnten: „P. verlieret sich ostermals — es ist aber keine Unordnung, sondern er hat dem Einfluß der Gnade seinen Lauf gelassen." Diesem nachzugehen, daraus die Anordnung des Ganzen und so die Rechtfertigung für alles anscheinend Ungeordnete des Einzelnen zu finden, ist eine Aufgabe der Exegese, ohne deren etwelche Lösung das Auslegen dieses Einzelnen stets eine Halbheit bleiben wird.

Wir haben unserntheils am Anfange schon den ganzen Br. überblickt und seinem dritten Kap. den Platz angewiesen, wonach der Ap. jetzt nicht etwa — wie abermals Rieg. meint — „nun auf den Fortgang und Wachsthum (der Gemeinde) im Weiteren kommt," sondern zum Ziel und Ende. Hoffentlich hat sich den Lesern bis hieher unser, nicht von uns erfundener, in der Hauptsache nur aus dem Wort hervorgeholter Ordnungsplan bewährt. Wir bitten, den am Ende beigefügten Ueberblick zu betrachten, wenn es noch nicht geschehen. Den Grund und Anfang der Gemeinde aus Gottes des Vaters Rath zeigte das erste Kap. und schloß damit ab: was die Gemeinde in diesem Grund und Anfang vor dem Vater ist. Den Weg und Fortgang dieser (nun als Tempel und Leib erwachsenden) Gemeinde durch den Sohn zeigte bereits das zweite Kap., an

dessen Schluß uns vor Augen stand: wie die Gemeinde ihrem Weg und Fortgang nach entstehet, durch stets neues Entstehen wächset und fortgebauet wird. Jetzt also gilt es im dritten Kap. das Ziel und Ende dieser nun gegründeten, bestehenden, wachsenden Gemeinde, nehmlich: in den Geist, in das Erfülltsein vom Geiste. Man sehe doch nur gleich den dritten Schluß V. 16—19. an, um hier zu lesen: wozu die Gemeinde ihrem Ziel und Ende nach, im Geiste bestimmt ist, zum κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος — πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Diesem Starkwerden in der Kraft des Geistes zur völligen Gemeinschaft Gottes in Christo, welches das Allen gesteckte Ziel ist, breitet sich aber sofort unter eine dazu gegebene, dahin wirkende, zielende Offenbarung des Geheimnisses Christi, welche zuerst, gewissermaßen vorgreifend schon den Arbeitern an der Gemeinde, den Trägern des Amtes für Zubereitung der Heiligen (Kap. 4, 12.) zu Theil wird. Und eben hierin haben wir auch wieder, in sich gleich bleibender Analogie, die zwei Theile des Kapitels: der erste hat wohl, weil das alles fast vorausgenommen ist, nicht mehr eigentlich dogmatisch Neues zu lehren oder entwickeln, vielmehr (V. 3. 4.) auf das zuvor Geschriebene zurückzuweisen; dafür aber breitet er doch dem dann als zweiter Theil (wieder als Ermahnung) von V. 14. an Folgenden zuvor die Begründung unter, indem er das im ersten Heidenapostel repräsentirte, aus Gottes Gnade und Gabe kommende Amt als das die Vollendung wirkende hinstellt.

Hiemit haben wir ausgesprochen, welche tief nothwendige Bedeutsamkeit im Ganzen des Br. wir der sogenannten Digression V. 1—13., diesem vermeintlich nur aus persönlicher Empfindungsfülle gekommenen Zwischentreten der Person des Ap., vielmehr seines Amtes beilegen. Sollte denn wirklich der heil. Geist in dieser γραφὴ πνευματική (die sich obenein grade hier V. 3. 5. auf das Geschriebensein ἐν πνεύματι beruft) — nur so zugelassen haben ohne typisch-prophetische Absicht und Wahrheit, ohne grundlegende Lehre darin für die Gemeinde aller Zeiten, daß dieser Paulus also seine Person als solche auf den Plan bringe? Es ist wahrlich nicht genug, zu sagen: er habe das nicht eigenliebisch oder selbstlobisch gethan — und was wir Aehnliches darüber vernehmen müssen. Ja gewiß, das brauchte Rück. nicht erst zu bemerken: „es ist nicht Stolz, nicht Eitelkeit, nicht ein Vergnügen daran, von sich selbst zu sprechen, sondern Durchdrungenheit von dem Erhabenen und Seligen seines Berufes." Aber es ist mehr noch als dies Letztere, es redet überhaupt von diesem Berufe, der nur jetzt lebendig in der Person sich darstellt. Es ist ganz etwas Anderes also noch, als nur, menschlich zu fassen, persönliche Durchdrungenheit vom als χάρις und ἐνέργεια Gottes zu preisenden Amte, vielmehr ein

gewiß nicht ganz unbewußtes, prophetisches Einschauen in die fortgehende Bedeutung dieses Amtes für die Gemeinde, was den Ap. grade so davon reden heißt. Die nicht häufige „Wiederholung seines Namens in der Mitte des Briefes," auf welche Rück. aufmerksam macht[1]), gehört nothwendig zur lebendigen Darstellung, die ihre auch für die Zukunft allgemeingültigen Gedanken dennoch in vorhandenen Realitäten konkret ausprägen will und muß. Das ist ganz etwas Anderes noch, als wenn Matth. bloß meint: „um den nachfolgenden Aeußerungen den Stempel der Innigkeit und Aufrichtigkeit aufzudrücken, füge der Ap. zu ἐγώ noch den allbekannten inhaltsreichen Namen Παῦλος hinzu." Grade umgekehrt, dieser Παῦλος als Heidenapostel von Gottes Gnaden führt in lebendiger Schrift das ἐγώ mit sich, jedoch nicht ohne ein eben so liebenswürdig menschliches als wieder im Geiste lehrhaftiges ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ κτλ. Wie ein König mit seiner ganzen Person, die darin aufgeht, als der jetzt regierende König, schon Eins mit seinen Nachfolgern hintritt — wie David sich mit ganzem Ernst eignen Lebens als den Gesalbten Gottes und zugleich als Typus des Zukünftigen weiß — so etwa (wiewohl das letztere Gleichniß für das N. T. nur modificirt noch paßt) weiß und nennt sich hier P. als den zur Ausbreitung und Vollendung der Gemeinde (nach außen und innen) in Gottes Kraft wirkenden Apostel. Was dem apostolischen Amt als nicht wiederkehrend Einziges bleibt, hebt er wohl auch V. 5. (mit den Andern sich vereinend) noch einmal nach Kap. 2, 20. hervor; aber in weiterer Anwendung meint er gewiß zugleich für den prophetischen Sinn seines hier zum Ziel und Ende der Gemeinde voraus eilenden Briefes das fortgehende Amt.

Wir fassen also diesmal den ersten, grundlegenden Theil des Kap. unter die Ueberschrift zusammen: das Amt des Heidenapostels. Indem die dasselbe tragende Person in dem lang hingehaltenen Vordersatze ganz nur als Subjekt des ermahnenden Gebetes V. 14—19. erscheint, so ist eben darin abgebildet das (in abgestufter Kraft) fortgehende Amt und Werk überhaupt, wodurch das Wachsthum der Gemeinde zum Ziele gebracht werden soll, mit dem deutlichsten Worte zu sagen: die Mission im umfassendsten Sinne des Wortes, wie sie, nach außen vordringend und nach innen rückwirkend, eben zur Vollendung der Kirche mahnet und führt. Näheres davon hernach in der Auslegung!

Für jetzt überblicken wir noch vorläufig die gleichwohl genaue Ordnung des ganzen, zugleich als Empfindungserguß vom Geist in Pauli Sinn

---

1) Unter den von ihm genannten Stellen beziehen sich 2 Kor. 10, 1. 1 Theff. 2, 18. Philem. 9. ganz anders auf wirklich persönliche Verhältnisse; dagegen tritt schon Gal. 5, 2. ähnlich wie hier das Amt hervor, am ähnlichsten Kol. 1, 23.

gegebenen Gedankeninhaltes bis V. 13. Es bleibt bei der bisher gefundenen Analogie, daß allgemein zusammenfassende Sätze vorangehn, denen die Entwickelung folgt. Der allgemeine Satz voraus ist hier in V. 1. gegeben, wobei, was über die Hervorhebung der Bande zu sagen ist, aufgespart bleibe. Die nähere Ausführung vergißt nicht, zuletzt V. 13. auch noch einmal auf diese Bande (im allgemeinern Ausdruck) zu kommen, bleibt jedoch V. 2—12. vornehmlich beim Amte. Dies wird wieder voran V. 2. allgemein bezeichnet, so daß die Ausdrücke den Text hergeben zur folgenden Explikation. Die Gabe Gottes darin (δωρεά V. 7. das δοθείσης V. 2.) wird V. 3—7. entwickelt, der Empfänger (δοθείσης μοι) V. 8. bezeichnet, das große Ziel oder die Aufgabe (εἰς ὑμᾶς) V. 8—12. (von ἐν τοῖς ἔθνεσιν an.) Bei der Explikation wiederum der gebenden und wirkenden Gnade (analog den so zu nennenden dogmatischen Grundlegungen voran auch in Kap. 1. und 2.) zeigt sich zuerst: die Art des Gebens V. 3—5. (trinitarisch: als von Gott kommende Offenbarung des Geheimnisses Christi im jetzt erst ganz vorhandenen Geist) — zweitens dieses allgemeinen Geheimnisses hieher gehöriger besondrer Inhalt V. 6. 7. Nehmlich die Heiden sind in Christo nun aufgenommen in Gottes Erbe, Christi Leib, des Geistes Theilhaftigkeit, und das wird ihnen angeeignet (nach und nach, durch die kommenden Zeiten fortgehend) vermittelst des Dienstes am Evangelium, worin wir ja die hell hervortretende Deutung des in Pauli Person dastehenden Typus haben.

V. 1. **Um deßwillen ich Paulus, der Gebundene Christi Jesu für euch, die Heiden —**

Grade so ein Satzanfang wie Kap. 2, der lange und diesmal länger noch auf seinen Schluß warten läßt: alles dort schon darüber Gesagte gilt auch hier. Wir haben uns bereits aus dem Ganzen heraus dahin erklärt, daß Paulus V. 1—13. als Subjekt des V. 14. ausgesprochenen Gebetes, in welches die Ermahnung und Lehre sich abermals kleidet, dastehen muß. Nur Mangel des Verständnisses hiefür hat alle die falschen Exegesen verschuldet, womit man entweder gleich in V. 1. ein Prädikat ergänzen, oder doch den Nachsatz anders abgränzen wollte. Das in vereinzelten Handschr. eingeschobene πρεσβεύω (aus Kap. 6, 20.) oder κεκαύχημαι (aus Phil. 2, 16. vielleicht, vollends ungeschickt), so wie ein paar andre versuchte Ergänzungen (s. Harl.) vertheidigt jetzt Niemand mehr. Nur das Ergänzen eines εἰμί, wie schon Syr. ausdrückt, hat von der ältesten Zeit bis heute noch den meisten Beifall gefunden. Zu der bei Harl. genannten Reihe (in welcher Koppe, Mor. u. s. w. fehlen) er=

wähnen wir noch, daß die Zürch. deutsche Bibel, die holländ. Uebers. (aber nicht die engl.) — daß Stolz, van Eß, Allioli noch so setzen. Daß im Allgemeinen ein εἰμί oder ἐστί fehlen kann (wie Marc. 12, 26. Röm. 8, 33. ja in unserem Br. gleich Kap. 2, 8.) ist unleugbar, allein hier gehet es nicht an, wie wir nachzuweisen schuldig sind zur Vertheidigung unseres Ordnungsplanes, auch darin viel Ausl. auf unsrer Seite haben. Erstens: ein längeres Aufhalten des unvollendeten Satzes mögen wir nach dem Aehnlichen in Kap. 2. schon erwarten — das ist freilich noch kein eigentlicher Grund, aber doch etwas Mitsprechendes. Dann gelten gegen das versuchte εἰμί vornehmlich drei Gründe: der Satz bekäme die doppelt gleiche Adverbialbestimmung χάριν und ὑπέρ, die sich kaum aus einander halten ließe; ferner alles V. 2. Folgende, als zunächst nur vom Amt und nicht von den Banden redend, würde gar nicht als Explikation passen [1]) — wie denn überhaupt (eigentlich wieder ein Grund für sich!) das Hervorheben des Gebundenseins als Prädikat und Hauptbegriff ungehörig ist, dies eben im Folg. sich zeigt; endlich drittens, worauf man mit Unrecht meistens den allein entscheidenden Accent gelegt hat, der Artikel ὁ δέσμιος paßt unbedingt nicht zum εἰμί. Denn Stellen wie Matth. 5, 13. 14. 21, 38. Joh. 10, 7. u. s. w. kann man doch unmöglich daneben stellen mit Glass. in dem Sinne: sum captivus *ille* Christi — P. war nicht im eminenten Sinn allein ὁ δέσμιος. Wenn Beza sich auf die multa celebritas istius captivitatis berief (wie die Hirschb. Bibel: der euch bekannte Gefangene) — so erscheint eben dies voraussetzende Hervorheben unschicklich, setzt mit dem εἴγε ἠκούσατε sofort wenig stimmend eine Berühmtheit voraus. Also das weisen wir mit Winer ab, freilich nicht so, daß wir dann mit ihm auch wieder sagten, das zwischenkommende εἴγε habe den Ap. abgeführt. Gewiß, er will so schreiben wie wir lesen sollen, das hat seine Bedeutung im wohlgeordneten Gedankenkreise des Geistes. Ja selbst wenn etwa (was möglich, doch nicht wahrscheinlich!) Empfindungs= oder besser Gedankenfülle ihn augenblicklich ohne specielles Bewußtsein um das Wiedereinlenken geleitet hätte, so war es doch eben darin der heil. Geist, dem er mit Bewußtsein den Lauf ließ. Wo ist nun der Nachsatz? Neuerlichst hat sogar B.=Crus. wieder gemeint, er käme gar nicht nach, sei ganz vergessen, so daß man sich jetzt nach dem Sinn helfen und etwa denken müsse: ich arbeite für die Sache! Dawider bedarf's keiner Worte; fast eben so nicht wider jene Annahme, die in Kap. 4, 1. den Nachsatz findet, welcher Harl. entscheidend genug schon außer der übergroßen Entfernung den völligen Abschluß in der Doxo=

1) Siehe schon *Castalio* bei Harl.

logie (uns noch wichtiger als Abschluß des ganzen ersten Theiles) entgegenstellt. Nur etwa, wenn man das Rechte nicht will, von V. 8. oder 13. könnte noch die Rede sein. Ersteres (nach Decum., Est., Grot.) also, daß die Fortsetzung mit veränderter Konstruktion erfolgte (Grot. vergleicht Gal. 2, 6.) — aber die Gedankenverbindung wäre dann durchaus „widersinnig," wie man bei Harl. oder leicht selber finde. Zuletzt für V. 13. stimmte nach Anderen Winer noch, was Matth. ein wenig vermittelnd modificirt: hinsichtlich des Gedankens finde der Ap. den Ausgangspunkt bereits in *Διὸ αἰτοῦμαι* wieder, hinsichtlich der Worte werde der Faden erst in *Τούτου χάριν* V. 14. ganz wieder angeknüpft. Mag hierin so viel Wahrheit liegen, daß allerdings *αἰτοῦμαι* schon ein wenig für V. 14. vorbereitet — so ist dann doch theils der Nachsatz für die lange Vorbereitung allzu kurz und dürftig, theils das neue *Τούτου χάριν* in solchem Zusammenhang unverständlich. Unsre Auslegung vollends wird, wenn wir bis dahin kommen, erweisen, daß, wie wir gesagt, V. 13. noch als Rückkehr zu den Banden in die ganze Explikation des *ἐγὼ Π. ὁ δέσμιος* gehört. Mithin ergibt sich auch auf diesem Weg andrer Versuche das allein Richtige, dem von Theod. bis Rück. u. Harl. Viele (darunter auch Beng.) beistimmen: der Nachsatz folgt V. 14., wofür nicht nur sehr deutlich das abermalige (dem Ap. sonst gar nicht geläufige, s. nur noch Tit. 1, 5.) *Τούτου χάριν*, sondern auch der ganze Sinn und Zusammenhang spricht.

Wir kommen zur Frage, was *ὁ δέσμ. τοῦ Χρ. Ἰ.* denn eigentlich anzeigen wolle. Der Ap. nennt sich gern und öfter so (2 Tim. 1, 8. Philem. 1. u. 9.) — woraus allein schon bei etwas zartem Verständniß geschlossen werden mag, daß der Ausdruck anstatt einer Beschwerde oder anderseits eines unziemlichen Märtyrerstolzes vielmehr etwas Geziemliches, Apostolisches in sich schließen muß. Dies wird aber noch nicht erreicht in der flachen Deutung: um Christi willen — wogegen ferner hier das erst folgende *ὑπέρ* Einspruch thut, auch die jedenfalls tiefer weisende Veränderung *ἐν κυρίῳ* Kap. 4, 1. Wir können's wohl gelten lassen, wenn Harl. u. Olsh. mit Winer einen Gen. causae (etwa wie Weish. 17, 2.) verstehen und auflösen: den Christus (oder die Sache Christi) zum Gefangenen gemacht hat; allein derselbe Sinn muß nicht nur so philologisch, muß biblisch lebendiger, näher noch gewonnen werden. Wenn der Ap. sich dem Herrn hingibt und unterordnet auch in Bezug auf seine Bande, so denkt er doch wohl dabei (seine Rede Apostg. 27, 23. zu vergleichen): dieser Herr ist's, deß ich bin und dem ich diene auch als Gebundener. Also schon aus dem Ersten: als Eigenthum Christi, der mit mir macht was und mich braucht wozu er will — folgt der Gedanke: nach dieses meines Herrn Willen trage ich jetzt auch die Bande. Weil er aber Christo

dienet, ergibt sich's noch bestimmter: in und zu seinem Dienst. Dies allein möchte wohl Philem. V. 13. zu sagen sein: δεσμοὶ τοῦ εὐαγγ. schwerlich Fesseln, welche das Ev. „gebracht, angelegt" hat (mit seltsamer Personifikation), sondern welche zum Dienst am Ev. gehören. Bei der Nennung aber des lebendigen, persönlichen Herrn gehet der Gedanke: dem ich diene — hervor aus dem ersten: deß ich bin. Man vergleiche doch das διάκονος V. 7. (welches gewiß eo ipso das δέσμιος noch einschließen, gleichsam als eine Gebundenheit des Gehorsams deuten will), wie dann V. 13. ausdrücklich dazu zurückkehrt. Beng. kurz winkend: legatus, isque vinctus — denn in der That, es tritt ja so zu sagen dies δέσμιος bei dem Namen jetzt in die Stelle von ἀπόστολος am Anfang des Br. Also diesmal Rück. ganz getroffen: „P. denkt sich als einen Knecht Christi, dem dieser sein Herr selbst die Fesseln angelegt habe, um in diesen ihm zu dienen." Pass. hebt noch besser den abwehrenden Seitengedanken hervor: „P. war der Gebundene nicht sowohl der Juden oder der Römer, denn vielmehr seines Herrn — nach Christi Zulassung und Führung, ja um Seines Dienstes und um Seines Namens willen." Am tiefsten und schönsten jedoch Rieger: „Die Kette und der Kriegsknecht, woran P. gebunden war, machten ihn zu einem Gefangenen des Kaisers, aber die Willigkeit im Geist zu diesen Banden war aus Chr. Jesu, und nach derselbigen war er ein Gebundener Chr. Jesu [1])."

Ferner, daß er nun Christo dienen kann und eo ipso zugleich ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, das kommt aus der Theilhaftigkeit dieser bisherigen Heiden an Israels Christus her, stehet sogleich als liebliches Resultat auf dem in Kap. 2. gelegten Grunde; daher auch jetzt ohne irgend Odiöses dabei das τῶν ἐθνῶν absichtlich, versöhnend aus dem ποτὲ τὰ ἔθνη Kap. 2, 11. herübergenommen. Ja schon das anhebende Τούτου χάριν (das wir bisher außer Acht gelassen) hat denselben freundlichen Sinn, als verknüpfende Begründung sonderlich des ὑπέρ. Der stärker hervorhebende Ausdruck, stärker als Διὰ τοῦτο und Διό vorhin, obgleich ganz parallel damit, heißt gewiß ebenfalls nicht bloß: „aus dieser Ursach" — sondern gehet auf die ganze Deduktion Kap. 2, 11—22., ja namentlich auf das letztgenannte Miterbauen der Heiden zurück: weil ihr nun auch Mitgenossen seid und werden sollt! Also gehet es bereits über: zu eurer Erbauung. Es ist wohl wahr und aus der Geschichte (Apostg. 21, 21. 28. 29. 22, 21 ff.)

1) Wie Pass. später S. 290. auch das eben so schön, mehr als Anwendung nachbringt: „Wann wirst du auch mich — durch deine Macht und Liebe — an Händen und Füßen, an Seele und Geist gebunden haben?" Wie Harl. ebenfalls wenigstens andeutet „die Freudigkeit solchen Leidens" — nur wortgenauer für den anspielenden Sinn hieße es: solcher Gebundenheit.

bekannt, daß des Ap. Amt an den Heiden die Ursach seiner Gefangenschaft wurde; doch darum (wie Grot. u. A.) das ὑπέρ gradezu nur als ein fast aufrückendes propter zu verstehen, ist wahrlich dem Zartsinne des Ap. wie dem ganzen Zusammenhange widersprechend. Also v. Meyer's Note: „um Christi willen als Heidenbekehrer und Gegner der Juden" — gehet diesmal nicht genug in die Sache, vielmehr wird richtiger dann auf V. 13. verwiesen, indem dort offenbar mit ἥτις ἐστὶ δόξα ὑμῶν die rechte Deutung des wiederholten ὑπὲρ ὑμῶν abschließt. Womit auch Kol. 1, 24. entscheidend zu vergleichen, so wie am deutlichsten gesagt 2 Tim. 2, 10. Sehr wohl erklärt Olsh. aus den gleichen Gründen, daß auch hier die Worte zu fassen seien: euch zum Besten — wofür wir dann bald V. 2. im εἰς ὑμᾶς den genauer aufdeckenden Ausdruck finden werden. B.-Crusius: „es ist ein oft vorkommender und bewährter Gedanke des P., daß seine Leiden, insbesondre seine Gefangenschaft dem Evang. vortheilhaft seien, vornehmlich auch unter den Heiden." Phil. 1, 7. 12 ff. Kol. 4, 3. Flatt's Rede: *propter* evang. gentibus annuntiatum — ist zu verändern: ad ev. g. *annuntiandum*, wie sich in sehr tiefer Wahrheit ergeben wird. Selbst Denjenigen, für welche das gleich folgende εἴγε ἠκούσατε gilt, kann er doch versichern: ich leide, wirke leidend für euch — ja sogar den unbekehrten Heiden könnte er bei der ersten Predigt Dasselbe sagen.

Grade beim Abschied von Ephesus (an welchen allerdings dieser Br. jetzt auch mehrfach anknüpft, nur ohne es in's Wort hervorzuholen) hatte er Apostg. 20, 22 ff. von den bevorstehenden Banden geredet, und zwar in einer Weise, wie wir es ebenfalls hier zur Deutung brauchen. Das δεδεμένος τῷ πνεύματι hatte dort schon denselben Sinn einer innern Gebundenheit des willigen Gehorsams, den Rieg. uns vorhin zeigte [1]), und nach V. 24. gehören alle diese Bande und Trübsale wirklich zum Amt, dazu daß er den Lauf seiner διακονία treu und richtig vollende. Der Ap. gedenkt überhaupt gern seiner Bande, wie wir wissen; zunächst in Philem. 1. 9. 10. 2 Tim. 2, 9. ist zu sehen, wie er damit beweglich reden, andringend bitten oder mahnen will, und eben das hat man in unserem Br. als die Ursach der Erwähnung bezeichnet, wie wir auch zugestehen, daß er damit den Nachdruck schärfen will für das mahnende Gebet, denn s. Kap. 4, 1. dieselbe bewegliche Beifügung zum Anfang des eigentlichen Er-

---

1) Da nach dem Redeplan (s. unsre Reden der Ap.) dreimal V. 19. 22. 28. der innere Grund seines Verhaltens angegeben wird. *Πνεῦμα* ist nicht des Ap. sondern des Herrn Geist (parallel *δουλεύων τῷ κυρ.* V. 19.) und das Gebundensein ist weder eine Angst noch eine bloße Vorausahnung, wie er gleichsam schon gebunden sei, sondern ein Verpflichtetsein, Gedrungensein (wie *συνείχετο* 18, 5.) — nur mit Anspielung voraus: ohnehin schon innerlich vom Geiste gebunden. Vgl. noch Kap. 21, 13.

mahnens. (Ich bitte — nicht um meine Freiheit, sondern gern für euch leidend nur um euer Heil!) Harleß: „Der Ap. bittet für sie als der, der für sie, die Heiden, leidet — das Tröstliche (und Bewegliche, setzen wir dazu) der Fürbitte besteht in dem Bewußtsein, daß es das Gebet eines erprobten (leidenden) Christen sei." Doch ist das wieder noch nicht genug, hat mehr hinter sich grade hier, wo die Bande so eng zum Amte gefügt sind: sie gehören für P. (und nach seinem Vorbild überhaupt) recht eigentlich dazu. Daß er (nach Olsh.) „den Heidenchristen bemerklich machen wolle, durch welche Opfer seinerseits ihr Eintritt in die Kirche erkauft werde" — das ist das Geringere, nur so mit Angestreifte dabei, ja in diesem starken Ausdruck wird es gradezu theils zur Unschicklichkeit, theils zur Unwahrheit. Viel näher zur Sache kommt Olsh. vorher schon in den Worten: „seiner Bande thut er hier deßhalb Erwähnung, um die eben geschilderte Herrlichkeit im Kontrast mit der gegenwärtigen Lage der Kirche desto stärker hervortreten zu lassen [1])." Besser noch Harl. von diesem „Bekenntniß, daß er sie zu keinem Andern geführt wissen wolle, als zu Dem, dessen Fesseln er trägt" — daß er darin „eben so sehr ein Zeugniß von der über Leiden und Schmach erhabenen Herrlichkeit solcher Gemeinschaft als von der Erhörlichkeit eines solchen Gebetes ablegt." Mußte er doch um dieses Zeugnisses willen, daß das (im Röm.Br. nur Einmal Kap. 14, 17. genannte) Reich Gottes kein äußerlich irdisches sei, das Evang. eben in Rom als Gebundener predigen! Also diese Bande Pauli bringen sofort eine treffliche Erläuterung für die nicht bloß „gegenwärtige" sondern für alle Zeit verordnete Lage oder Stellung der Kirche, des geistlichen Gottestempels in dieser Welt, deuten wieder für Kap. 3. schon vor: daß Alles ohne Mittel äußerer Macht durch die Kraft Gottes, des Geistes εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον (V. 16.) gehen soll. Also die Bande sollen vornehmlich die durch innere Kraftwirkung gehende Erweisung des Amtes anzeigen, indem nicht nur der Gebundene beweglicher predigt, mahnt, betet, sondern auch selber im Leiden dazu geistlich immer tüchtiger gemacht wird [2]). Eine andre Gestalt und Ordnung sollen wir für die Kirche zu keiner Zeit erwarten. Daß namentlich die sie zur Vollendung führende und mahnende Mission auch durch den verachteten, niedrigen Weg paulinischer Bande gehen muß, ist gewiß. Wenn ein Gobat (vor Andern wohl ein apostolischer Mann zu nennen unter den

---

1) Pass.: „Er staunet in diesen Banden über seinem hohen Berufe in Christi Diensten, über der Schwachheit und der Kraft, den Ketten und der Freiheit, den Leiden und der Herrlichkeit."

2) Man könnte sagen: die Bande predigen auch selbst den Heiden, sie offenbaren auch selbst dem Apostel noch Neues.

jetzigen Missionaren) nach vielen Leiden und wenig Anerkennung auf den Bischofstuhl gehoben wird, so ist das eine seltne Ausnahme; dazu muß auch das evangelische Bisthum richtig den armen Missionscharakter behalten, wenn es damit im Geiste vorwärts gehen soll.

V. 2. Wenn anders ihr gehöret habt von der Veranstaltung der Gnade Gottes, welche mir (zur Wirksamkeit) an euch gegeben ist.

Daß εἴγε sonst im N. T. d. h. bei Paulus vorherrschend in dem gewöhnlicheren, auch noch das Gegentheil zulassenden Sinne steht: wenn anders (wie Berl. B. u. Beng. übersetzen) oder wofern (wie v. Meyer jetzt berichtigt hat) — ist aus Vergleichung der Stellen klar. Denn Kol. 1, 23. (ganz wie εἴπερ Röm. 8, 9.) und Gal. 3, 4. kann man gewiß nur so verstehen, auch 2 Kor. 5, 3. ist jene andre Auslegung (quandoquidem, da wir ja nicht nackt sein werden, wenn wir wieder ein Kleid bekommen!) abzuweisen schon wegen des bedenklichen εὑρεθησόμεθα, wie aus innern, gewichtigen Gründen, wonach der Ap. jedenfalls will, daß wir schon innerlich mit Gerechtigkeit und Heiligkeit bekleidet nicht bloß erfunden werden sollen vor Gott. Endlich Eph. 4, 21. enthält zwar eine Voraussetzung, doch auch nicht ohne anstreifende Ironie für den Fall, daß es anders wäre. Dies ist und bleibt der eigentliche Sinn der Formel, wie noch aus dem entgegenstehenden εἰ δὲ μή γε erhellt. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß dann im Sprachgebrauche diese Bedeutung sich abschwächt, wie das lat. siquidem (welches Erasm. setzte) sowohl ein bloßes „wenn nehmlich" als ein „wenn anders" anzeigen kann. Die Vulg. hat jedoch das Hypothetische stärker in si tamen festgehalten, Luth. dagegen vermeintlich besser „nachdem" gesetzt. Kann der Ap. nun wohl hier gradehin ein quandoquidem (wie Storr behauptet) meinen [1])? Daß εἴ γε (nehmlich wenn — oder: das heißt wenn) allerdings nicht nothwendig und immer wie εἴπερ den Zweifel an der Sache in sich schließt (Herm. ad Viger. p. 833.), gestehen wir zu, daß es aber sogar positiv anzeige, man glaube mit Recht etwas annehmen zu können, bezweifeln wir durchaus. Wir können also nicht mit Olsh. stimmen und verstehen: „wenn ihr nehmlich, wie ich voraussetzen darf, gehöret habt." Denn wozu doch über-

1) Wie Flatt ihm nach seiner Sitte folgt: denn ihr habt wohl gehört — wie Stolz, van Eß, Kistemaker übersetzen: (denn) ihr habt ja wohl, wie ihr ja geh. habt — Goßner: wie ihr denn — de Wette: wenn ihr denn geh. habt. Dagegen Allioli: wenn ihr anders.

haupt erst ein εἴ ἠκούσατε, wenn der Ap. seiner Sache so gewiß ist [1])? Und wo bleibt da sein konstanter Sprachgebrauch, der noch Kap. 4, 21. desselben Br. nicht ganz verleugnet wird? Auch predigte ja, wie Harl. wohl bemerkt, der Ap. überall natürlich sogleich das offenbare Geheimniß vom Beruf der Heiden in Vollmacht seines dafür empfangenen Amtes, wo er irgend persönlich hinkam; die ihn persönlich kannten, wußten auch das. Folglich liegt dennoch schon in diesem εἴγε mit Allem, was dran hängt, oder wenn man durchaus diese Partikel nicht bestimmt genug fände, mehr noch im ἠκούσατε dabei die deutliche Anzeige, daß der Br. an einen weiteren, zum Theil unbekannten Kreis gerichtet ist, wie wir in der Einleitung sagten. Das Letztere hat man, wohl fühlend was darin liegt, entkräften wollen: schon Pelag. und Anselm. verstanden ein firmiter retinere, intellexisse — Grot. vollends: videlicet si modo ea bene intellexeritis, quae jam dixi *et dicam!* Allein ein dergleichen si modo recte perceperitis, das auch noch Andern gefallen hat [2]), ist so gekünstelt gegen die Sprache, daß es keiner Widerlegung bedarf. Also der Ap. setzt nur mit einigem übrig bleibenden Zweifel voraus, daß er nach Person und Amt im Kreise der Leser schon überall durch Hörensagen bekannt sei. Welch eine Bescheidenheit in dieser nur bedingten Voraussetzung des großen Heidenapostels, während ihm sonst wohl die Annahme nahe lag, seines Namens Ruf und Ruhm müsse mit dem Evang. überallhin erschollen sein! Denn endlich, wenn Olsh. erklärt: er meine nicht sein Amt überhaupt, sondern bloß die besondre Art, wie er es empfangen, durch Offenbarung — so ist das dem ganzen Kontexte zuwider und ein gewiß unberechtigtes Premiren des V. 3. nachfolgenden ὅτι als Hauptbegriff [3]). Beides war ja so ganz verbunden, daß wer von dieses Paulus Amt wußte, wahrlich auch von seiner außerordentlichen Berufung und Ausrüstung wissen mußte, nur in diesem Sinne folgt das weiter explicirende ὅτι für das δοθείσης μοι.

Der Ap., der in seinem Br. so gern und oft immer wieder zurück erinnert, zusammenfaßt, um uns das Planmäßige seines Schreibens ἐν ὀλίγῳ fühlbar zu machen, gebraucht absichtlich wieder das große Wort οἰκονομία, nimmt aber jetzt aus dem Himmel und Erde begreifenden, alle

---

1) Harleß: hier wäre die Ergänzung dann ganz zwecklos.

2) Sogar Pass. wieder: „wenn sie es anders gehört und verstanden hatten, wie man den Ruf dieses Gottes hören soll und denselbigen verstehen." Ist denn in τὴν οἰκονομίαν κτλ. vom Ruf an sie die Rede? — Diese Künstelei liefert selber den Beweis, wie man doch das εἴγε richtig nehmen wollte und mußte.

3) Eben so Flatt: „denn ihr habt wohl gehört, wie es sich verhält mit der mir in Hinsicht auf euch verliehenen Gnade Gottes, daß er mir durch Offenb. u. s. w." Das ist völlig gegen den einfachen Accus. τὴν οἰκ.

Zeiten umfassenden Vollbegriff Kap. 1, 10. den speciellen Sinn heraus, der davon auf sein Theil kommt, s. eben so Kol. 1, 25. Damit man ihn jedoch recht verstehe, läßt er bald wiederum V. 9. dasselbe Wort im umfassenden Sinne folgen. Wir verweisen auf alles zu Kap. 1, 10. schon Gesagte, wonach also hier jedenfalls nicht bloß ohne Weiteres das Amt der *οἰκονόμοι* 1 Kor. 4, 1. eine *οἰκονομία*, ein Haushalter= oder Verwalteramt (de Wette: Verwaltung) genannt wird, indem eher sogar auch 1 Kor. 4. eine Andeutung der großen Anstalt für's Ganze dahinter liegt. *Οἰκονομία* bezeichnet, wie Harl. Recht hat, hier gar nicht an sich die apostol. Verrichtung (Pelag. dispensatio doctrinae, Ans. officium dispensandae gratiae), sondern die göttliche Veranstaltung und Uebertragung. Eben so wenig, nochmals gegen Olsh. zu sagen: „nur die Art, wie das Amt Paulo zukam, nehmlich *κατὰ ἀποκάλυψιν*" — obgleich schon Chrys. vorangeht und Harl. mit Win. das richtig findet; denn theils ist die *ἀποκάλ.* im allgemeinen Sinn stets zum Amte gehörig, theils im vornehmlichen doch nicht das, worauf P. hier gleich den ersten Accent legen will. Auch nicht einmal so können wir uns das gefallen lassen, wie Rück. noch am annehmlichsten erweiternd stellt: „diese ganze Veranstaltung, alles das was bei und in Damaskus, dann in Jerusalem und fernerhin geschehen war, um ihn zum Heidenapostel zu bilden." Denn wir sind überzeugt und fühlen es klar heraus, der Ap., der sich V. 8. den *ἐλαχιστότερον* nennt, gebraucht gleich zu Anfang lauter Bescheidenheits=Ausdrücke: *εἴγε ἠκούσατε* — *χάριτος* — *δοθείσης*. Eben da hinein gehört es, wenn er die auf ihn kommende göttliche Veranstaltung als sein bescheiden Theil aus der großen, so Vieles vertheilenden und anordnenden *οἰκονομία* Gottes (von der er früher wie von der *χάρις* geredet hat) herausnimmt. Diesmal folglich möchten die Observatoren mit ihrem (bei Rosenm. zu findenden) *assignatio partium* mehr Recht haben als sie selber wissen. Grotius, von dem der Ausdruck stammt: partem illam apostolatus mihi datam, quae ad gentes pertinet. Das ist auch noch genauer als bei v. Gerl. der dahin will: „diejenige Fügung Gottes in der Regierung seines Reiches, vermöge deren er mir für die Heiden besondre Gnade anvertraut hat." Das *νέμειν* in *οἰκονομία* muß ja zu seinem Rechte kommen; dazu merke man, wie das *οἶκος* dabei sich wirklich zugleich im näheren Rückblick an Kap. 2, 19—22. anknüpft. Die Einrichtung eines zu bauenden und füllenden Hauses hatte der Ap. Kap. 1, 10. von weitem gezeigt, nun Kap. 2. diese *οἰκοδομή* zum *κατοικητήριον* klar hingestellt, jetzt also faßt er zusammen und spricht davon, welch eine Stellung und Beamtung in und an diesem Bau durch Gottes Gnade ihm zu Theil geworden sei. Wieder ein Beispiel, wie scharf und fein der Ap. in seinen Kontexten es mit den ver=

schiedenen Ausdrücken in Bezug auf ihr Etymon nimmt, so daß bloßer Sprachgebrauch von außen herbeigetragen und draufgelegt es nimmer treffen kann!

Im Fortgange des V. gibt's Varianten, die τοῦ θεοῦ weglassen oder voranstellen, auch αὐτοῦ dafür setzen, und Rück. will vermuthen, ursprünglich habe nur τῆς χάριτος gestanden. Aber wir bleiben bei der Rec. und brauchen θεοῦ jedenfalls für das ἐγνώρισε V. 3., welches wir als ächt erkennen werden. Flachheiten über χάρις, die ein munus apostolicum gratiose, immerito beneficio divino creditum herausbringen, seien uns fern! So wenig οἰκ. schlechthin das Amt ist, eben so wenig χάρις bloß ein adverbiales immerito. Was Gott in seiner großen Hausordnung vertheilt und Einzelnen zutheilt, ist allemal nichts als Gnade, d. h. reale, wesentliche Gnadengabe, auf und in deren weiterer Vertheilung durch vermittelnde Menschenhände dann allein das Amt beruht. Der Ap. nennt nun auch nicht etwa bloß das Amt eine χάρις (scil. ἀποστολῆς), und Röm. 1, 5. ist kein ἓν διὰ δυοῖν sondern unterscheidet absichtlich zugleich die Gnadengabe von der Sendung damit oder dem Amte. So nur verstehen wir hier ohne zu schwächen das reale δοθείσης, werden auch gleich darin bestärkt durch εἰς ὑμᾶς. Flach und falsch Vulg. in vobis (Syr. ܒܟܘܢ), Luth. an euch — dagegen schon Erasm. Paraphr. wenigstens berichtigt: in vos. Auch dieser Ausdruck nehmlich gehört für den weiteren Leserkreis und will zunächst sagen: wenn auch noch nicht überall ἐν ὑμῖν wirkend, wie in Eph., die mir zugetheilte Gnade sich erwiesen hat[1]). Genauer jedoch betrachtet, konnte der Ap. beim Zurückgehen auf das erste Zutheilen und Geben gar nichts Anderes als ein εἰς des Zieles gebrauchen. Des Zieles sagen wir, d. h. aber weder äußerlich: in Hinsicht auf euch — noch genügt ein fades vestro commodo, was ohnehin schon im ὑπὲρ ὑμῶν tiefer gemeint lag. Sondern wie die Gnade als lebendig und kräftig wirkendes, neues Lebenselement, welches weiter sich zutheilen und in die Herzen dringen soll, betrachtet wird, so meint εἰς ὑμᾶς das Objekt dieser Wirkung und Mittheilung, s. hernach die Exposition dafür V. 7. u. 9. Also: zur mittheilenden Wirkung in euch hinein (was wir kaum übersetzen konnten), ganz wie εἰς ἡμᾶς Kap. 1, 19. und εἰς τὰ ἔθνη Gal. 2, 8.

V. 3. Daß durch Offenbarung er mir kundgethan hat das Geheimniß, wie ich vorhin mit Wenigem geschrieben.

Ueber die Bedeutung des ὅτι sagten wir schon unsre Meinung; es

1) Also schon darum falsch, was wunderlich Storr setzt: inter vos!

wegzulassen oder anstatt desselben κατὰ ἀπ. γάρ zu lesen ist kein Grund vorhanden. Wenn aber schon ὅτι, wie vorhin gesagt, nichts Neues, Besonderes über die Art der Amtsertheilung an Paulus einführen kann, so werden wir auch nichts dergleichen Ausnahme Machendes in ἀποκάλυψις finden dürfen, sondern ἀπεκαλύφθη V. 5. bringt ja die deutliche Erklärung nach: wie derselbe Modus des γνωρίζειν eben sämmtlichen Aposteln und Propheten gilt, daher sie deßhalb auch Propheten heißen. Προφήτης und ἀποκάλυψις ist korrelat, das leuchtet hier doch wohl ein. Begriff und Amt des Propheten umfaßt ein Weiteres noch außer den Aposteln, auch das haben wir schon besprochen: in der apostolischen Stellung aber sind alle Arten und Stufen göttlicher Mittheilung an Menschenkinder als in einem Höchsten vereinigt und mitgesetzt. Auch die ersterwählten Apostel bedurften, obwohl sie bei dem Herrn selbst in der Schule gewesen, des offenbarenden Geistes (Joh. 14, 21—26. 16, 13—15.) — bei Paulus ersetzten die Erscheinungen des Herrn (als nach der Himmelfahrt auch zugleich ἐν πνεύματι) so wie die besondern, bei ihm noch anders gesteigerten Offenbarungen (2 Kor. 12, 7.) jenen ersten Grund, so daß er sich allerdings in einem vorzüglichen Sinne der ἀποκάλυψις rühmen konnte. Dennoch, wie V. 5. uns lehrt, läßt er das hier durchaus nicht etwa hervortreten, sondern stellt sich nur in die Reihe mit allen Aposteln und Propheten. Hiernach also hat Olsh. völlig Unrecht zu sagen: „V. 3. geht die ἀποκ. natürlich auf die Begebenheit bei Damaskus" — denn er hat (leider, wie so oft den Exegeten begegnet!) dabei den Zusammenhang vergessen und V. 5. nicht dazu gelesen. Auch Chrys. in der Bemerkung: man müsse die andern Erscheinungen oder Offenbarungen in Jerusalem dazu nehmen — sagt noch lange nicht genug, ist noch ganz auf der falschen Spur, an das Sonderliche für Paulus zu denken. Das den Modus überhaupt hier anzeigende κατά ist ganz etwas Andres als das διά Gal. 1, 12. für die erste, einzelne Offenbarung, folglich diese gewöhnlich citirte Stelle gar nicht die rechte Parallele; das wäre sie nur, wenn hier auch δι' ἀποκαλύψεως stände [1]). Der Ap. meint jetzt, wie nichts Besonderes für seine Person, so auch gar nichts Einzelnes, das ihm hier oder dort widerfahren sei. Matth. drückt erst richtig aus: „nach Offenbarung, auf dem Wege der Offenb." und fällt dann doch in die falsch angeführten Einzelheiten; eben so seltsam B.-Crus. zuerst: „es ist keine besondre Offenb. zu verstehen" — und dann wieder: „er meint das Ereigniß seiner Bekehrung, in welcher ja seine Bestimmung eigenthümlich, verschieden von der der übrigen Apostel, inne lag." O nein,

1) Zwar lesen wir auch Gal. 2, 2. sogleich κατά von Einzelnem, doch wirklich nur, um es als Modus allgemein der menschlichen Absichtlichkeit entgegenzustellen.

eben darum das nicht! Auch das μυστήριον τοῦ Χρ. ist keinesweges (welches Mißverständniß hiemit zusammenhängt) sogleich nur die Einsicht in den Beruf der Heiden, sondern das Allgemeine, wie wir sehen werden. Die rechte Parallele steht Gal. 1, 15. 16., wo grade so das Allgemeine vorangeht, dann erst die Verkündigung unter den Heiden herausgenommen wird. Hieher gehört wieder und noch mehr ein ähnliches Wort, als Rückert's vorhin von der „ganzen Veranstaltung" — denn diese ἀποκάλυψις ἐν πνεύματι, wiewohl grundlegend einmal zum Anfange geschehen, gehet seitdem fort in Allem, auch noch unter den Banden, bei jeder neuen Predigt und jedem Schreiben einer prophetischen Schrift. Genug, der Ap. setzt seine von Gott kommende Einsicht damit allem bloß menschlichen Erdenken, Entwickeln, Lernen entgegen, wie schön und scharf davon Passav. gesagt hat: „Er will nicht irgend einem Weisen oder Gelehrten dieser Welt, irgend einer Geburt oder Mißgeburt ihres kleinen Gehirns und großen Dünkels das Wort geredet haben; eben so wenig will er es entlehnet haben aus ihrem eiteln Worte." Vgl. 1 Kor. 2, 4—13. Gal. 1, 11. und so manches Aehnliche.

Für diese Fassung des Ganzen wird sich ferner die Lesart ἐγνώρισε (als nicht auf den erscheinenden Christus bezogen, sondern auf Gott den Vater) allein passend beweisen. Zwar ist ἐγνωρίσθη sehr stark beglaubigt, so daß nicht nur Alle, die es in der Kritik wie in der Exegese machen, das Einzelne von außen her betrachtend, sich dafür entscheiden müssen, sondern auch mancher Andere beigestimmt hat[1]). Scheinbar paßt diese Lesart sogar ganz gut zu den Ausdrücken in V. 5. u. 10. Allein das zweimalige αὐτοῦ V. 5. und 6. will doch noch viel gewisser etwas Entsprechendes haben, das im Satze noch etwas näher liegt als das erste τοῦ θεοῦ V. 2., desgleichen mag leichter ἐγνωρίσθη zur Gleichmachung korrigirt oder im Lesen herübergetragen sein, als daß ἐγνώρισε sich einschleichen konnte. Daher z. B. Knapp wie Bengel bei ἐγνώρισε blieben, auch Flatt mit Koppe die „schwerere Lesart" vorzog. Weiter nichts? Merkwürdig, wie allgemein man doch die Ordnung und sinnvolle Kombination des biblischen Wortes übersieht! Schon die Zurückbeziehung auf γνωρίσας τὸ μυστήριον Kap. 1, 9. (wie οἰκονομίαν auf V. 10. dort zurückging) bestätigt ein Verb. activum, und zwar dessen Subjekt Gott der Vater sein muß. (Also nicht wie B.-Crus., der wohl auch ἐγνώρισε vorzieht, es aber auf Christum bezieht, was — „eine besondre Bedeutung in seiner Abgerissenheit habe!" Wir möchten wissen welche, und warum doch der Ap. mit einmal

1) Harl. nur drückt sich noch ein wenig schwankend aus über die dagegen stehenden „inneren Gründe," als welche er wieder jedoch mehr äußere nennt, nicht eigentlich den Zusammenhang des Inhaltes.

so abgerissen rede.) Endlich ist nach den stets wiederkehrenden trinitarischen Anordnungen in kleineren Abschnitten, die wir schon gefunden haben (auch bald im einzigen V. 6. wieder finden werden), uns nichts gewisser, als daß der Ap. hier sagen will: Gott habe ihm offenbarend kund gethan — das Geheimniß Christi — mit allen Ap. u. Proph. im Geist. Die χάρις τοῦ θεοῦ stand voran, daran muß zunächst ein dem δοθείσης entsprechendes ἐγνώρισε knüpfen, auch bleibt es in trinitarischer Beziehung (welche ja der Eph.Br. so genau bewahret) stets des Vaters, zu offenbaren, s. schon Matth. 11, 25. 16, 17.

Das Geheimniß nun, für's Erste ganz absolut ohne Beisatz (hernach erst τοῦ Χρ.) kann obenan, wie gesagt, kein anderes als das Kap. 1, 9. genannte sein, d. h. der Heils- und Gnadenrathschluß überhaupt in Christo. Grade so Röm. 16, 25. 26., was doch wohl allein entscheiden möchte. Auch stehet V. 3—5. noch τοῦ Χρ. ganz allgemein in der Trinität, erst V. 6. wird für die Heiden der besondre Inhalt herausgenommen, vielmehr auch ihr εἶναι ἐν Χριστῷ nach Kap. 2. als die vollständigste, bisher am meisten relativ noch verborgene Offenbarung der allgemeinen Gnade bezeichnet. Allioli (dessen Noten manchmal gar nicht zu verachten sind) sagt sehr gut: „das Geheimniß ist die allgemeine Erneuerung durch Chr., insbesondre also auch die Berufung der Heiden." Freilich hat nicht etwa bloß Holzh. (wie Matth. gar seltsam sagt) die einseitige Beziehung von μυστ. festgehalten, als ob auch zu Anfang schon bloß gemeint wäre, was V. 6. folgt, sondern es ist dies die alte, allgemeine Deutung, der sich auch Harl. kurz unbedacht anschließt; aber diese Deutung ist gewiß falsch, wie schon das absolute τὸ μυστ., dann wieder bloß τοῦ Χρ., endlich der Bezug auf K. 1, 9. beweist. Noch ist für das Verständniß der ganzen Rede bis hieher zu bemerken: γνωρίζειν als natürliches, reines Oppos. zu μυστ. die allgemeine Bezeichnung des Kundthuns, bereits mit Bezug darauf, daß dann mittelbar Allen dies Kundwerden zukommt, daher V. 5. ἐγνωρίσθη folgt; ἀποκαλύπτειν dagegen der Modus des unmittelbaren γνωρ. für die zuerst damit begnadigten Amtspersonen, daher V. 5. auch ἀπεκαλύφθη wieder dafür. Der Ap. stellt seine Worte stets genau, hat jeden Ausdruck wohl bemessen.

Aber, daß wir weiter gehen: warum beruft er sich sofort nicht auf seine mündliche, weit und breit ergangene, durch so viele Gemeindestiftungen versiegelte Predigt dieses Geheimnisses, sondern auf das was er geschrieben? Freilich schon zum Theil darum, weil, wie vorhin gesagt, nicht alle Leser dieses Br. von seiner Predigt oder Person wußten, er dies wenigstens absichtlich bescheiden nicht voraussetzen will; aber es hat doch noch einen viel tieferen Grund. Hatten wir irgend Recht mit dem zu

Kap. 2, 20. Gesagten, daß „Apostel und Propheten" eine besondre Beziehung auf das Abfassen neuer „prophetischer Schriften" in sich schließt, so verstehen wir jetzt den Grund, warum hier wieder insonderheit auf ein ἔγραψα verwiesen wird, werden das auch bald bei V. 5. noch besser verstehen. Zugleich dünkt uns wirklich, daß das jetzige Rekurriren auf γραφή statt κήρυγμα wiederum unsre Deutung für Kap. 2, 20. sehr zu bestätigen geeignet ist. Harl. gibt noch als „beachtenswerth" zu bedenken für unserer Stelle Zusammenhang, daß im Alterthum auch ἀκούειν besonders vom Erfahren aus (vorgelesener) Schrift gebraucht werde; allein für das εἴγε ἠκούσατε vorhin ließe sich davon Anwendung machen nur in dem Falle, wenn sich der Ap. auf sonstige Briefe bezöge — und das will doch Harl. wieder nicht. Er verwirft mit Recht die Meinung, welche bei προέγραψα an einen anderen, früheren Brief denken konnte [1]) — dann wohl gar einen kurzen, kürzeren als dieser hier, so daß insofern ἐν ὀλίγῳ stände? Das müßte wahrlich ein seltsam verloren gegangenes Rundschreiben an denselben asiatischen Gemeindecyclus gewesen sein, dazu noch so bei allen Lesern vorhanden, daß der Ap. so davon sprechen könnte. Das ἀναγινώσκοντες nachher widerlegt auch diese Meinung (wie Harl. gegen eine andre Seltsamkeit sagt). Wir erklären mit Olsh. diese Annahme für „ganz unstatthaft." In 1 Kor. 5, 9. steht nicht προέγραψα. Dies (vom Syr. gar nicht ausgedrückte) πρό ist hier gewiß nicht zu verstehen wie im προειρηκέναι Gal. 1, 9. oder προλέγω, προεῖπον Kap. 5, 21. dort, denn vergl. 2 Kor. 13, 2. 1 Thess. 3, 4. Also dort ist von Früherem vor dem Briefe die Rede, hier aber deutlich von unserem Br. selbst, wie Röm. 3, 9. προῃτιασάμεθα steht. Die kurze Bemerkung bei Harleß: „προέγρ. ist hier wie Röm. 15, 4. gebraucht" — bekennen wir gar nicht eigentlich zu verstehen; denn wie kann doch der Ap. sein jetziges Schreiben jenem Zuvor-Schreiben der alttestamentl. Schrift für die (sie erst recht verstehenden und gebrauchenden) Zeiten des N. T. gleich stellen? Soll das heißen: ich habe jetzt auch prophetisch für die Zukunft der Gemeinde geschrieben — so können wir grade das unmöglich für Harl. Meinung halten, eben so wenig diesen gänzlich unvermittelten, wenn auch sehr wahren Gedanken hier schon ohne Weiteres dem Ap. beilegen. Daß er sich insonderheit auf Kap. 1, 9. 10. dann wieder Kap. 2, 11 ff. zurückbezieht, möchten wir nicht so scharf leugnen; allerdings aber meint er zugleich alles vorher, d. h. eben

1) Zuerst Chrys.? dann Andere nach ihm, Calv. sogar von fere omnium consensu redend. Hingegen schon Theod. berichtigte das Mißverständniß: freilich nicht von sich selbst und seinem Amt, aber doch von dem Geheimniß des göttlichen Rathschlusses habe er in den zwei ersten Kap. geschrieben.

bis hieher Geschriebene, wie denn allein dazu der Beisatz ἐν ὀλίγῳ sich schicken will.

Oder hieße das etwa gar, auf die Zeit bezogen: „kurz vorher" — wie Stolz u. Kistem. übersetzen? (Sogar auch Beng., anders als im Gnomon.) Von Theod. an haben das Manche gemeint, namentl. Grot. paullo ante, noch B.-Cruſ. ist ganz entschieden dafür! Zu geschweigen, wie müssig und überflüssig hier doch diese nochmals genaue Bestimmung des unmißverständlichen πρό wäre, sagt man mit Recht, daß ἐν ὀλίγῳ von der Zeit nur heißen könne: binnen Kurzem — also entweder nur von Künftigem stehen, oder wenigstens den ganzen Verlauf einer Sache anzeigen. Dagegen ist eben so sprachlich begründet als für den Gedanken bedeutsam die seit Chrys. (διὰ βραχέων) gewöhnlichste Auslegung: in Kürze, mit (freilich nur) wenigen Worten. Sprachlich bedürfen wir kaum der beweisenden Parallelen aus griech. Litteratur, da der Ausdruck höchst einfach natürlich ist; anstatt dessen erinnern wir lieber daran, daß Chrys. mit seinem Ausdruck auf die biblische Parallele Hebr. 13, 22. (im auch mittelbar paulinischen, am Schlusse wohl unmittelbar von dem Ap. beendigten Briefe) verweisen wollte, so wie an das noch nähere δι' ὀλίγων 1 Petr. 5, 12. Wir lernen aus diesen Stellen, daß dies vermuthlich eine gebräuchliche Formel höflichen Briefschreibens war (ganz wie unsere „wenigen Zeilen" bei'm Volke bis heutigen Tag), daß aber auch die großen Apostel dies wie Aehnliches anzunehmen und in die Redensart einen höheren Sinn zu legen nicht verschmähten. Der höhere Sinn aber ist hier, wie öfter bei sinnvoller Adoption üblicher Formeln, ein zwiefacher. Zuerst ist's eben auch ein Bescheidenheitsausdruck, wonach man dem Leser nicht mit Längerem beschwerlich fallen will. Wenn nun aber der den Geist erkennende Leser fragt: wie kannst du heiliger Schreiber doch auch so sagen? dann thut sich eine andre, damit zusammenhängende, dahinter liegende Bedeutung auf. Nach der Fülle des Geistes, nach dem Drange des tiefen Einschauens in das unendlich reiche Geheimniß der göttlichen Wahrheit möchte P. wohl gar lange Briefe schreiben, und auch ein solcher wie an die Hebräer kommt ihm am Ende nur kurz vor [1]). So nennt er auch hier, einmal stillestehend und zurückschauend, was er bis hieher geschrieben,

1) „Dem Schreibenden ist's kurz im Verhältniß zu dem reichen Inhalt, von welchem er Vieles zu sagen hat (Hebr. 5, 11.), kann überall nur weithinleuchtende Wahrheiten in's enge Wort zusammendrängen, und muß an gar Manchem vorübergehen, wovon jetzt nicht zu sagen ist im Einzelnen. (Kap. 9, 5.) Desgleichen und vornehmlich kommt ihm am Schluß das lange Schreiben dennoch kurz vor in der Fülle seines Liebesdranges." Dies unser Wort zum Hebr.Br. paßt wenigstens im ersten Theil auch auf den Eph.Br., wie wir mit unsern langen Kommentaren ja wohl bekennen müssen.

ein ὀλίγον, hat sich aber weislich so kurz gefaßt und macht zugleich bald V. 4. darauf aufmerksam, daß dies Wenige wohl zu lesen und viel daraus zu verstehen rechtgethan sein werde. Möchten wir arme Schreiber doch auch das γράφειν ἐν ὀλίγῳ möglichst zu lernen uns bemühen, und wenn alle unsre Mühe dafür im Vergleich mit der unendlich reichen Kürze heiliger Schrift, welche die Tiefen des Geheimnisses Christi mit wenigen Worten umfaßt, vergeblich bleibt, wenigstens auch in dieser Eigenschaft der heiligen Schrift ihren Autor, den heil. Geist, mit gebührender Demuth erkennen!

V. 4. Woran ihr könnt, wenn ihr leset, erkennen mein Verständniß in dem Geheimniß Christi.

Erkennen, auch mit Ueberzeugung, in zunehmender Klarheit[1]) einsehen sollen auch die Leser Alles, was der hocherleuchtete Apostel erkennt und versteht — ja sogar, was noch mehr zu sagen scheint, sein Verständniß gleichsam beurtheilen, indem sie es erkennen und anerkennen. Abermals möglichste Bescheidenheit, mit welcher P. das nothwendige Zeugniß von Recht und Würde seines Amtes temperirt — wie er das überall thut, in demselben Geiste seines Herrn Jesu, welcher uns in Jesu Reden schon immer die lieblichste Demuth grade da hinzugethan zeigt, wo die Hoheit auftreten muß. Hierin liegt viel: voran schon, wie sich freilich in apostol. Gemeinden von selbst verstand und wir bald näher noch betrachten werden, die Voraussetzung, daß das Geheimniß Christi seinen Boten zuerst nur dazu geoffenbart sei, damit es Allen kund werde durch sie; dann sogar weiter die Voraussetzung, derselbe Geist der Weisheit und Offenbarung (Kap. 1, 17. man merke doch wieder den Zusammenhang!) habe schon überall, wo Gemeinde des Herrn auf apostolisch-prophetischem Grund erbauet ist — sei nun Paulus oder Apollos oder Kephas der Gründer — auch ohne grade dieses Paulus Vermittlung dasselbe Verständniß eröffnet; endlich wieder eben darin das stärkste Zeugniß, die beweiskräftigste Berufung (im Sinne des ὅτι ἔχομεν und ἐν ἑνὶ πνεύματι Kap. 2, 18.) dafür, daß der Geist in Paulus wirklich der allerwärts wirkende, gleiche, rechte Geist Gottes ist. Wenn Olsh. hierin zugleich noch eine Andeutung findet, daß Gegner des Ap. vorhanden waren, so müßte diese wenigstens als eine gar feine, ganz leise genommen werden; viel zu stark drückt er sich aus: „gewiß würde der Ap. diese Bemerkung nicht gemacht haben, wenn es nicht Personen gegeben hätte, welche die wahre σύνεσις ἐν τῷ μυστ.

1) Sehr falsch wird in Richter's Hausb. diesmal hiebei gesagt: „merken — nicht begreifen!“

τοῦ Χρ. ihm absprachen." O nein, irgend bestimmte Beziehung auf dergleichen Damaliges liegt dem Eph.Br. fern — man müßte denn, was allein richtig, darunter vielmehr ein prophetisches Zuvorversehen gegen alle Gegner und Zweifler der nachkommenden Zeiten verstehn. Der Ap. setzt auch nicht wirklich seine Leser zu Richtern über sich, sondern den Geist in ihnen [1]), und nicht zum absprechenden, sondern allein zum anerkennenden, bestätigenden Urtheil; denn er bezeugt und behauptet ja positiv sein aus Offenbarung ihm gewordenes Verständniß, indem er dasselbe zu erproben auffordert. Also ganz wie 1 Kor. 14, 37. vgl. 1 Joh. 4, 6. Das ist nun die gesteigerte Berufung des Zeugnisses in der Gemeinde, nachdem der König der Wahrheit vor dem Repräsentanten der Heidenwelt mit Joh. 18, 37. vorangegangen. Das ist aber auch recht eigentlich die Beweisführung, mit welcher die heilige Schrift hier auftritt: sie bietet sich dar, sie will gelesen sein, und bezeuget in Zuversicht, daß Alle, die den Geist haben oder noch empfangen, die in ihr sprechende Erkenntniß erkennen und anerkennen werden.

Freilich, leider grade hier sagt dem Herrn Dr. de Wette — sein Gefühl, daß P. unbekannten Heidenchristen gegenüber sich nicht auf ein schriftliches Specimen seiner apostol. Einsicht, sondern auf seine bisherige Wirksamkeit berufen hätte! Und B.-Crus. fällt fast schüchtern ein wenig bei, hier etwas „unpassend, unpaulinisch" Erscheinendes zu finden! Also das testimonium Sp. S. zeugt nicht überall, sonderlich heut zu Tage nicht in allen Gelehrten, Theologen. Aber warum so? Weil man dem Geiste, der in der Schrift redet und mit dem in unseren Christenherzen von der Taufe her sich bezeugenden eins ist, nicht gehorcht als ächter, an der Wahrheit bleibender μαθητής, irgendwie mit seiner eigenen σύνεσις oder seinem eigenen „Gefühl" Meister zu sein sich gelüsten läßt. Wir müssen es, auf die Gefahr hin, verketzernd oder „unzart" erfunden zu werden, im Namen des Ap. und seines Herrn aussprechen: zu dem hier gemeinten Merken und Einsehen, daß die Schrift aus Offenbarung schreibt, gehört allerdings auch ein sittliches Gemerk, welches die sittlich erhabene Stellung des eben so zuversichtlichen als demüthigen Zeugnisses herauszufühlen vermag. Grade die Demuth Christi und seiner Apostel sich nicht ärgern lassen, sondern in ihr die Wahrheit der hohen Behauptungen desto heller, empfehlender für das Gewissen (2 Kor. 4, 2.) leuchten sehen, das ist bekanntlich am Ende das entscheidende Pünktlein bei der Sache, das richtig einstehende Zünglein an der Wage der ächten Kritik. So hat hier de Wette nicht die ächte geübt, dazu (was auch ein Hauptpunkt für uns Auchschreiber,

1) Durch welchen sie das Geheimniß Christi auch in andrer Vermittlung, nicht nothwendig von ihm erst erfahren konnten, zum Theil erfahren hatten.

die nicht nur so Vieles lesen, auch selbst zu lesen geben können) das zeugend Specifische des „schriftlichen Specimen", welches der heil. Geist gegeben hat, nicht vertragen können — oder wollen. Endlich ist's ihm (ungeachtet seiner Sittenlehre doch wirklich aus irgend einem Defekt sittlichen Gefühles) begegnet, eher wahrscheinlich zu finden, daß ein Falsarius mit solchem Briefe den Ap. Paulus vorstellen will, als daß dieser Ap. selbst im Geiste so stolz und bescheiden zugleich, sich auf sein Schreiben aus Verständniß berufend und wiederum dem Geiste in uns die Erkenntniß anheimgebend geschrieben hat. Wahrlich, einen Epheserbrief nach den Jahrhunderten seiner Anerkennung mit solchen Gründen anzweifeln ist etwas Anderes noch als Thorheit des Verständnisses oder verzeihlicher Mißgriff schuldiger Forschung. Jene armen, ungelehrten Christen in Kleinasien, welche ihn mit Verständniß aufgenommen haben, sammt den bekehrten Heiden da draußen heut zu Tage, welche wohl seine schlechte Uebersetzung besser verstehen als mancher Kommentator bei uns den Grundtext, werden auftreten am Gericht und solche Kritiker — kritisiren.

Doch nun auch noch etwas in's Einzelne! Daß *πρὸς ὅ* nicht etwa mit *ἀναγινώσκοντες* konstruirt werden könne (woraus dann wunderliche, gewaltsame Satzverdrehung wie bei Koppe sich ergibt), ist gewiß; das *πρός* gehört offenbar zu *νοῆσαι*, zeigt eben den Grund und das Vorgelegte an, woran sie merken, bezüglich oder zufolge welches Gegebenen sie erkennen mögen und sollen. Auch daß *πρὸς ὅ* nicht zusammen ein bloßes *prout* ist (wie früher Manche der Vulg. folgten), hat Harl. richtig nachgewiesen, schon weil dann *ἀναγινώσκ.* keine Bedeutung, ja kein bestimmtes Objekt mehr hätte. Ob aber desgleichen mit Harl. die bestimmte Beziehung des *ὅ* auf das *ὀλίγον* zu verbieten sei, bezweifeln wir; denn es ist ja doch am Ende nur eine unnütze, sich selbst wieder aufhebende Feinheit, zu sagen: *ἐν ὀλίγῳ* sei bloß adverbialer Zusatz, das eigentliche Objekt für *ὅ* sei das *γεγραμμένον* in *προέγραψα*. Vielmehr hat wirklich der Ap. mit seinem „adverbialen" Zusatze, nicht abstrakt grammatisch denkend oder sprechend, eben das von ihm superius scriptum überhaupt ein *ὀλίγον* genannt[1]). Die Sache kommt mithin auf dasselbe hinaus — und dann doch nicht ganz, wenn wir, was allein richtig und einfach sprachgemäß,

1) Freilich, wenn *ἐν ὀλίγῳ* bloß auf die Form gehen sollte: ich habe mit kurzgefaßten, koncinnen Ausdrücken oder Sätzen geschrieben — dann wäre nicht grade aus dieser Breviloquenz die Einsicht, wie aus der schönen Schreibart des Koran seine Inspiration abzunehmen! Aber daß dies nicht sein Sinn ist, sahen wir oben, es wird auch grade durch seine langen Sätze und die (von de Wette gemerkte) „überladene, wortreiche Schreibart" widerlegt. Also das *ἐν ὀλίγῳ* meinet die Gedanken, den reichen Inhalt in seinem Verhältnisse zum Umfang.

das ὅ beim ὀλίγον lassen, indem grade das Geschriebene als ὀλίγον schon die Probe geben soll, nach und an welcher die viel weiter greifende σύνεσις ἐν τῷ μυστ. abzunehmen ist. Dies bleibt der nicht zu verkennende Gedanke des Ap. Auch Beng., wenn er zuerst so gebietet: hoc non refertur praecise ad *paucis*, sed ad totum poëma — widerlegt sich doch sogleich selbst mit dem treffenden: Ex ungue leonem! Die Leser sollen erkennen und richten: wenn dieser Paulus in so ein paar Kapiteln schon uns so viel zu lesen und denken gibt, wie tief und weit muß sein Verständniß des göttlichen Rathes doch sein! Endlich ist es noch bei Matth. eine wahrhaft feine, glückliche Wahrnehmung: der Ap. habe nicht ἐν ᾧ oder ἐξ οὗ (wie Andere verlangten) geschrieben, sondern diese Bestimmtheit absichtlich durch πρὸς ὅ vermieden: „weil er die Erkenntniß nicht gradezu lediglich von den früheren Bemerkungen abhängig machen will."

Ihr könnt einsehen, δύνασθε — so sagt er ebenfalls wohlbemessen, eben so vorsichtig als bescheiden. Vorsichtig: denn es liegt außer dem dargereichten Können auch noch am Wollen, und darauf allerdings weiset er mit leiser Beziehung für Widerwärtige freundlich mahnend hin. Bescheiden, was eben hieraus folgt: denn er befiehlt nicht grade und kann ja nicht befehlen, daß Jedermann seines Zeugnisses Wahrheit und Weisheit sofort erkenne. Siehe doch, so und nicht anders tritt das Wort in der Kirche auf, grade wenn es im rechten, gewissen Geist ergehet, das gepredigte wie das geschriebene. Das εὐαγγέλιον und μαρτύριον geberdet sich nicht als δόγμα dekretirend: So wird gepredigt, so lautet das Bekenntniß, so steht in der Schrift — sondern wendet sich an die freie, wachsende Einsicht der Vernehmenden. Daß bei ἀναγινώσκειν für die damalige Weise an das öffentliche Vorlesen in den Versammlungen zu denken sei, ist wohl einerseits wahr, doch wozu diese Bemerkung für den allgemein gültigen Sinn? Dieser Sinn gehet ja vielmehr deutlich schon über jenen damaligen Mangel hinaus; denn ἀναγινώσκοντες, nicht ἀκούοντες, heißt ja nicht: wenn ihr es euch vorlesen lasset — also das Selbstlesen jedes Einzelnen wird vorausgesetzt und empfohlen, einstweilen das aufmerksame Zuhören dem eigenen Lesen gleichgesetzt. Auch dieser in seinem ὀλίγον doch so tief in das große Geheimniß Christi und der Gemeinde dringende Brief[1]) soll von Allen gelesen, verstanden werden! Wie dürfen wir denn mit falsch populärer Textesauswahl und Perikopenbeschränkung irgend etwas zurückbehalten, was der Geist an die Gemeinden geschrieben hat? Das ἀναγιν. steht aber auch cum emphasi: nicht jedes geschwinde

---

1) Bengel: In hac epistola apertius et sublimius scripsit Paulus, quam antehac in ulla. Was freilich im Verhältniß zum Römerbr. cum grano salis zu verstehen.

Lesen ist ein rechtes — Grot. erinnert an das δὶς καὶ τρίς. Die alte Klage gehet bis heute fort: Sed nos non habemus aures, sicut Deus habet linguam — ach wenn wir doch hörend lesen lernten, wie in apostolischen Gemeinden auch, die nicht lesen konnten, hörten! Der Geist ist aber auch noch vorhanden in unsrer Gemeinde, spricht freundlich sich anbietend unermüdlich durch oder ohne Philippus: Ἆρά γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; und hat für Alle, die ihr aufrichtiges πῶς ἂν δυναίμην bringen, als der beste Hodeget gar bald ein δύνασθε bereit.

Ueber σύνεσις, Einsicht, Verständniß (vergl. noch 2 Tim. 2, 7.) ist kaum etwas zu sagen, als daß es dem einzelnen, das Objekt anerkennenden νοῆσαι mit einem tieferen Umfange gegenübersteht. „Es ist hier die γνῶσις in ihrer specialisirten, gleichsam wissenschaftlichen Gestalt" — diese Rede von Olsh. können wir uns mit dem „gleichsam" etwa gefallen lassen, indem allerdings in diesem Ausdruck als vox media (denn s. 1 Kor. 1, 19.) sich bescheidentlich das apostolische Wissen sonstiger Einsicht und Wissenschaft an die Seite stellt, aber nur um so zu zeugen: hier sei die rechte Wissenschaft und Meisterschaft! Joh. 3, 11. Mit B.=Crus. an die klassische Bedeutung: sententia, Sinn, das was ich meine — zu denken, ist eine sinnwidrige Ausflucht vor diesem Zeugnisse. Das zuerst den Aposteln und Propheten geoffenbarte, durch sie nun uns Allen sich kundthuende Geheimniß ist so weit und reich und tief, daß in ihm gar viele σύνεσις Raum findet, auch die apostolische aber sich immer noch in ihm als in einem überschwänglichen, zuletzt nur praktisch, erfahrungsmäßig zu erschwingenden Geheimniß der Liebe Gottes ergeht. (V. 19. hernach!) Was der Ap. V. 3. zuerst schlechthin τὸ μυστήριον genannt, bezeichnet er jetzt näher mit τοῦ Χριστοῦ. Daß auch dies noch allgemein und überhaupt vom ganzen Heilsrathe Gottes gesagt sein muß, ist uns einfach klar, vgl. Kol. 2, 2. 3. Es ist wohl, zuerst äußerlich zu fassen, ein Genit. objecti: „das sich auf Chr. bezieht" — oder wie Harl. (nicht grade besser als Flatt) sagen will: „sich an Chr. knüpft." Weil aber dies μύστ. für unsre σύνεσις die höchste Realität und Objektivität in sich selber, in seinem lebendigen Gewußtsein trägt, ist Christus hier zugleich der Inhalt, und zwar als Christus in uns, was dann in der Ausbreitung dieses herrlichen Reichthums auf alle Heiden erst seine volle Herrlichkeit offenbart, den besondern Sinn seiner vollen Allgemeinheit uns zeigt. Kol. 1, 27.

V. 5. Welches in anderen Zeitfolgen (Geschlechtern) den Menschenkindern nicht kundgethan worden, wie es jetzt geoffenbaret ist seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste.

Man kann wiederum wohl mit Harl. etwa sagen: den Ap. überwältige der Gedanke an die Herrlichkeit dieser Offenbarung, darum durchbreche seine Rede die Schranken kurz geordneter Sätze, Alles ströme ihm zu, was im Kontrast mit der Kleinheit und Unwürdigkeit seiner Person die Größe der Gottesmacht preise. Doch ist das nur die erste Betrachtung von der menschlichen Seite her, worüber nicht versäumt werden sollte das Anerkenntniß der wohlgeordneten, auch hier ἐν ὀλίγῳ Viel sagenden Gedanken des Geistes, welche ja eben auf diesem Wege dem Ap. zuströmen. Er schweift also nicht ab, schaltet nicht ein Eins über das Andre, sondern folgt zugleich mit lebendigster Empfindung besonnen der Eingebung, welche ihn schreiben heißt, was bis auf's Wort am rechten Platz in diesen Br. gehört. Am wenigsten beginnt mit diesem ὅ eine neue Parenthese, sondern theils will und soll der Ap. jetzt vollständig erklären, warum er hier und schon Kap. 1, 9. μυστήριον sagte, theils vollendet sich nun erst die trinitarische Reihe, welche die von Gott gekommene Kundmachung des Geh. Christi als im Geiste geschehen zeigt — wie ferner zugleich der Ap., ehe er V. 9. sonderlich von seiner allergeringsten Person reden darf, sich zuvor mit allen Aposteln zusammenfassen muß — und was der nöthigen, ganz am Platze stehenden Beziehungen mehr sind. (Gleich V. 6. noch die verallgemeinernde Deutung des Amtes für alle Zukunft: durch das Evangelium — u. s. w.) Unser Ordnungsplan bemüht sich nur nach Kräften, den Hauptfaden zu finden, an den die vielseitige Fülle gereiht ist, obgleich es uns fast nicht schwer wäre, noch mancherlei andre Zwischendisposition zu zeigen, denn auch die Ordnung im Geisteswort wie in der Natur ist unausforschlich. Nur daß dafür vollends geneigtere Leser dasein müßten, als vielleicht ohnehin schon anzunehmen ist.

Das ἐν vor ἑτέραις ist zu streichen, als wahrscheinlich wegen des doppelten Dat. korrigirt; der Ap. gebraucht (wie vielleicht auch Kap. 2, 12.) den auch im N. T. nicht unbekannten Dat. (oder Ablat.) temporis, vgl. z. B. Apostg. 13, 36. Warum aber γενεαί (doch auch Kol. 1, 26. noch neben αἰῶνες gesetzt) hier seinen eigentlichen Begriff: Generation, Menschenalter — verlieren müsse, sehen wir nicht ein. Nicht nur Apostg. 14, 16. 15, 21. Luc. 1, 50. vg. 48. gilt dies überall, sondern auch in unserm Kap. V. 21. kehrt nicht unabsichtlich derselbe Sinn (wie sich zeigen wird) wieder; ja selbst in unserem Vers paßt das ungewöhnliche „Men-

schenkinder" sehr wohl zu den wechselnden Generationen. Daß die Var. ἐγνώσθη (Vulg. agnitum), die ohnehin Alles wider sich hat, nicht gelten kann, haben wir oben schon mit entschieden durch Nachweisung, wie genau unterscheidend jetzt wieder ἐγνωρίσθη für Alle, ἀπεκαλύφθη für die Ap. u. Proph. gesetzt wird.

Nur hier bei Paulus υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, eben darum gewiß mit Bedeutung, nicht bloß als ein zufällig einmal hereingelaufener Hebraismus oder Syriasmus, wie doch selbst Rück. anerkennen muß. Daß (nach Matth.): „wie in γεν. die Zeit nach den menschlichen Geschlechtern gefaßt ist, so nun in υἱοὶ τ. ἀνθρ. diese Geschlechter in dem ununterbrochen fortgesetzten Erzeugungsprozeß umfaßt werden" — hat eine sich darbietende Wahrheit in sich. Soll jedoch damit allein die Wahl des Ausdrucks völlig erklärt werden, so protestiren wir und fragen nun erst weiter: warum doch grade so? Gewiß will der Ap. hiemit auf den in der natürlichen Geburt gegebenen, der Gotteserkenntniß entblößten, der neuen Geistesoffenbarung bedürftigen Zustand der natürlichen Menschheit hindeuten [1]). Was dann in jener zu engen Auslegung, die am Ende nur die Heiden, welche das Geheimniß angehet, verstehen wollte, falsch auf die Spitze getrieben erscheint; denn das verstand sich von selbst, auch liegt offenbar wegen ἑτέραις γενεαῖς und ὡς νῦν die vollständigste, Niemand ausnehmende Allgemeinheit im Ausdruck. (Seiler insofern richtig: dem menschlichen Geschlechte.) Aber Beng. hat ganz Recht: latissima appellatio, causam exprimens ignorantiae, ortum naturalem, cui opponitur *Spiritus*, conf. Matth. 16, 17. (Auch ἁγίοις und αὐτοῦ steht noch entgegen.) Ganz dasselbe mit andern Worten sagt auch Harl. am Ende: „der Ap. habe damit die Bedürftigkeit des vom Menschen geborenen Menschen hervortreten lassen wollen, indem er die M. als Menschenkinder den der Offenbarung durch den Geist gewürdigten Aposteln gegenüber stellt." Mag dies, ganz genau genommen, nicht grade der Grund der Unwissenheit, sondern das Bedürfniß der Offenbarung heißen, so hat wohl auch Beng. sein causam *ignorantiae* nur in diesem Sinne gemeint, durfte wohl auch damit angeführt werden [2]). Mehr noch! Insofern erst im N. T. die Fülle des Geistes kommt wie zur völligen Offenbarung so zur ganzen Wiedergeburt (was Beides wechselwirkend zusammengehört), waren allerdings auch die heiligen Gottes- und Geistesmenschen, auch die Propheten des A. T. noch relativ בְּנֵי־אָדָם mit den Anderen. Dies ist der

---

1) Wie noch schärfer Marc. 3, 28. (vgl. Matth. 12, 31.) die Menschen grade als Sünder so heißen.

2) Dagegen wohl zu seinen Uebergriffen in verfehlte Feinheit die Bemerkung gehört: de statu *veteri* loquitur idiotismo *linguae hebraicae*.

tiefere Grund, warum Hesekiel fast durchgängig so angeredet wird, auch Daniel wenigstens einmal Kap. 8, 17. Freilich hatte nun Beng. Unrecht zu sagen: hac appellatione denotari *praecipue* prophetas antiquos — allein seine vorhergehende, richtige Deutung der latissima appellatio zeigt uns ja, daß er dies Zweite nicht so strenge meint, nur im Ausdrucke sich vergreift. Dies also nur als „die unglücklichste Vermuthung" herausgreifend ad absurdum zu führen, war ungerecht, anstatt die sinnige Schriftkombination, die wirklich der Ap. mit im Sinne gehabt haben könnte[1]), herauszufühlen.

Zu ἀπεκαλύφθη, nun mehr als ἐγνωρίσθη, nochmals Bengel: Notificatio per revelationem est *fons* notificationis per praeconium. Revelatio est quiddam specialius. Notificatio fit ad reliquos etiam auditores, revelatio tantum ad prophetas. Daß die „Menschenkinder" auch Israels in der Masse das Geheimniß Christi nur gar nicht kannten, zeigte sich, als sie den Gekommenen kreuzigten; daß sie insonderheit vom Beruf der Heiden in Christi Reich nichts wußten, wurde schlagend offenbar, als eben um dieses Wortes willen (Apostg. 22, 22.) der Zorn gegen Paulus, der ihn in die Bande gebracht, entbrannte. Aber auch die Propheten, auch die heiligen Gottesmänner von David bis Simeon hätten nichts davon gewußt? Das nun freilich nicht, und wir haben den Ap. genau zu verstehen. Wenn Rück. merkwürdig findet die Noth, welche sein Ausspruch von Chrys. bis herab auf die neueste Zeit allen den Auslegern gemacht hat, welche dagegen überzeugt waren, im A. T. habe man auch schon den ganzen Heilsrath „auf's klarste vorausgewußt" — so wollen wir ebenfalls ihre „Erfindnisse" bei Seite thun, womit sie diese falsche Voraussetzung retten und dem Ap. etwas Anderes, als was er sagt, unterschieben wollten. Die Sache löst sich aber ganz einfach, daß auf beiden Seiten die richtig verstandene Wahrheit bleibt. Freilich hat derselbe Geist Christi schon im A. T. von Christo gezeugt, auch die Aufnahme der Heiden vielfach verkündigt (wozu gewöhnlich Röm. 10, 20. 15, 9—12. citirt wird, aber das ganze prophetische Wort citirt werden könnte, wie auch P. Kap. 2, 13. 17. aus Jesaias redete); dennoch sagt der Ap. wahr: οὐκ ἐγνωρ. ὡς νῦν ἀπεκ., indem hiebei (wie schon Chrys. bemerkt) ein οὐχ οὕτως zu denken und stark zu betonen ist. Also auch nicht wie B.-Crus. nur thörichtes Geschrei macht: hier werde bedeutend gezeugt „gegen die gewöhnliche kirchliche (nicht auch neutestamentliche, biblische?) Ansicht, welche in den prophet. Schriften A. T. vollständige messianische Offenbarungen oder auch schon die volle universale Idee des Evang. an-

1) Man darf nur etwa die Anspielung verstehen: daher auch Propheten wie Hesek. u. Dan. vor Gott damals noch „Menschenkinder" wie die Andern hießen.

nahm!" O nein, wir nehmen das getrost noch an, und der Ap. widerspricht uns nicht. Insofern in der alten Schrift das „Geheimniß Gottes" bereits niedergelegt und als der offenbarenden Erfüllung harrend beschlossen war (Am. 3, 7. Offb. 10, 7.), behalten wir auch Recht und lesen jetzt im Lichte des A. T. so, daß wir schon Alles darin vorgedeutet, geweissagt finden, daß die Apokalypse am Ende des N. T. nur wieder ganz aus den Propheten reden kann. Aber grade diese Schrift selbst war das versiegelte Buch, das nun erst aufgethan worden, das in ihr liegende Geheimniß wird nun erst geoffenbaret. Auch die Propheten als Menschenkinder verstanden ihre eigenen, für uns dargereichten Weissagungen nicht so, wie wir sie jetzt erkennen und lesen, s. 1 Petr. 1, 10—12. Jetzt erst „enthüllt sich der Sinn der alten Propheten, ihre räthselhaften Bilder und Gesichte" — wie Passav. es getroffen hat. Nicht einmal ganz wahr, so oft man es auch wiederholt, ist das z. B. von Olsh. Hervorgehobene: daß im A. T. die Aufnahme der Heiden nur als Hinzufügung zu Israel, d. h. also auch mit Annahme des Gesetzes verkündigt und erkannt war [1]). Denn was das Erste betrifft, so haben wir in Kap. 2. gesehen, daß dies Hinzufügen zu Isr. seine volle Wahrheit behält; wegen der Folgerung aber gesteht sogar einmal Flatt: im A. T. seien „auch dunkle Winke, daß die Heiden das Ritualgesetz nicht zu beobachten haben werden im Reiche des Messias." (Wir erinnern an Jer. 3, 16. 17. vor Allem!) Treffend wahr sagte schon Chrys. vom οὕτως der neuen Offenbarung: διὰ πραγμάτων αὐτῶν καὶ ἔργων, denn als die Sache selbst, die faktische Erfüllung kam, da freilich konnte auch erst der Schleier des Geheimnisses von der Weissagung fallen und eine solche Offenbarung desselben zur Kunde, zum Verständniß für Jedermann eintreten, wie früher noch nicht möglich gewesen für die Menschenkinder auch in Israel.

Mit einer gewissen Wahrheit fast hätte Paulus rühmen mögen: so wie es mir nun vornehmlich geoffenbaret ist — aber er enthält sich deß und spricht nur gemeinsam mit den Andern seines Amtes. Diese Aussonderung des Amtsberufes zum ersten Empfangen der ἀποκάλυψις läßt er hervortreten in einem relativen, stärkeren ἅγιοι, wie auch Olsh. darin richtig den „amtlichen Charakter" erkennt, wie Flatt erklärt: „Gott in besonderem Sinn Geweihte, Verkündiger seiner Aufträge." Nicht ein-

1) „Daß die Heiden sogar einverleibt werden und gleiche Rechte haben sollten, wußte Simeon ohne Zweifel noch nicht, wie es denn auch dem Paulus lange hernach erst durch eine besondre neue Offenbarung kund worden ist, Eph. 3, 1—6." In dieser Aeußerung des lieben, sonst so kundigen Roos (Die Lehre J. Chr. Neue Aufl. von s. Enkel. S. 241.) ist die bestimmte Behauptung zu Anfang schon bedenklich, ganz falsch aber die Deutung von Eph. 3., wo doch P. nicht von einer ihm eigenthümlichen, besondern Offenb. redet.

mal ungewöhnlich ist der Ausdruck zu nennen [1]), sondern ganz dem Sinn und Ton unsrer Stelle nach ächtem Sprachgebrauche der Schrift gemäß. Wenn auch richtig im Br. Judä V. 17. die Apostel kein solches Prädikat haben, weil dort nur schlicht neutestamentlich geredet wird, so gehört doch hieher, wo die Ap. als die rechten, völligen Propheten dastehen, ganz natürlich der feierliche Ausdruck, wie er nicht nur in den drei Stellen (die auch Flatt anführt) Luc. 1, 70. Apostg. 3, 21. 2 Petr. 1, 21. von den alten Propheten vorkommt, sondern (was Niemand vergleicht) in der mehr alttestamentlich redenden Apokalypse Kap. 18, 20. wiederum wenigstens im eminenten Sinne neben „Apostel u. Propheten" gesetzt wird. Aus dieser letztern Stelle jedoch, so wie aus 2 Petr. 1, 21. lernen wir noch, daß allerdings der Prophetenstand auch von einem inneren Stande der Heiligung als Menschen Gottes unzertrennlich ist, also ἅγιοι zugleich in diese innere Bedeutung hinübergreift. Wie bei Petr. ϑεοῦ ἄνϑρωποι, so hier der (gewiß ächte) Beisatz, als in der Mitte zu Beidem gehörig: αὐτοῦ scil. τοῦ ϑεοῦ V. 2., wie sich aus dem fortsetzenden ἐγνώρισε, wiederum ἐγνωρίσϑη und ἀπεκαλύφϑη versteht. Was das B. der Weish. Kap. 7, 27. sagt, hat guten Grund, und Menschenkinder, welche Gott zu Werkzeugen, Vermittlern und Verkündigern seiner Offenbarung macht, können dies nur sein als Menschen oder Männer Gottes, als „Heilige unter den Heiligen" auch im nicht bloß äußeren Sinne des Worts.

Wahrhaft komisch verhält sich Rückert, wenn er Kap. 2, 20. trotz des auch dort mangelnden zweiten Artikels das zweite Wort von den alten Propheten „verstehen zu dürfen glaubt," die Sprachform dort „minder streng urgiren zu dürfen glaubt" — hier aber die nehmlichen Personen als Abgesandte und Propheten zugleich (Christi, wie er meint) zu verstehen so dreist ist — dann aber wieder die Sache dahingestellt bleiben läßt. Ist etwas einleuchtend gewiß für den Exegeten, so doch, daß der Ap. in beiden Stellen auf jeden Fall dasselbe meint. Nimmt er nicht überall zuvor Angedeutetes weiter führend auf? Wie Kap. 1, 20—23. zur Grundlage wird für die Kap. 2. folgende Entwickelung des Lebendigmachens in Christo, des Aufnehmens in seinen Leib — so hat wieder Kap. 2, 19—22. den Text gestellt, welchen Kap. 3. explicirt. Man vergleiche und betrachte doch nur! Also alles zu Kap. 2, 20. von uns Gesagte trägt sich für diese abermalige Nennung über. Dazu wird es nun höchst merkwürdig als bestätigend für unsre dort gefundene Beziehung des προφῆται auf Schreiben im Geist, daß der Ap. wirklich jetzt dies (dort absichtlich noch im Hintergrund gelassene) Moment nachbringt. Auf seinen

1) Vollends nicht wieder mit de Wette darin ein Zeichen späteren Ursprungs aufzuspüren!

Brief hat er sich berufen, worin die Einsicht in das geoffenbarte Geheimniß zu lesen und finden sei, von Aposteln und Propheten, zu denen er auch gehöre, redet er in solchem Zusammenhang. Wer hiernach noch leugnen will, daß prophetische Schrift eben sowohl als Evangelium und Predigt (Röm. 16, 25. 26.) den Amtscharakter des neutestamentlichen Apostels und Propheten bilde, möchte doch wohl die Schrift nicht recht lesen können oder wollen.

Ἐν πνεύματι gehört nicht etwa gar zum folgenden Satz (wie Ambrosiast. u. Erasm. lasen), aber auch eben so wenig speciell nur zu προφήταις (wie Chrys., Koppe, Holzh. wollen) im Sinne für: οὖσιν ἐν πνεύματι, πνευματικοῖς. Zwar liegt insofern eine gewisse Wahrheit in dieser Kombination, als das ἐν πνεύματι deutend näher zu προφήταις tritt, wie das αὐτοῦ zu ἀποστ. Doch so gewiß anderseits αὐτοῦ auch die Propheten umfaßt, ferner die Apostel grade dadurch, daß ihnen ἐν πνεύματι geoffenbart ist, Propheten sind, muß ἐν πνεύματι in der natürlichen Verbindung mit dem Verb. ἀπεκαλ. bleiben. Als Epitheton zu προφ. wäre es ja idem per idem, denn gibt es auch andre Propheten als im Geiste? Endlich ist auch nicht bloß (wie leider selbst Luth. hat) zu verstehen *per spiritum*, sondern ἐν πν. bezeichnet „den Zustand, in welchem der Proph. sich befindet, wenn er die ἀποκάλυψις empfängt" — wie Rück. richtig sagt. Und zwar mit einem neutestamentlichen ἐν. Zwar gebraucht Matth. 22, 43. noch der Herr selbst den gleichen Ausdruck von David als alttestamentlichem Propheten, wie dann ein ähnlicher Sprachgebrauch für die relativ, temporär gesteigerten Zustände sich in's N. T. überträgt (1 Kor. 12, 3. Offb. 1, 10.) — doch vorherrschend, genauer bedeutet nun seit Pfingsten ἐν πνεύματι das Vorrecht der neutestamentlichen Fülle und Klarheit überhaupt. Auch darum spricht hier im Eph. Br. der Ap. so und nicht anders: das jetzige ἐν πν. ist etwas Anderes, Innerlicheres, als das ὑπὸ πν. φερόμενοι bei Petrus, stehet dem ἐν πνεύματι der ganzen Gemeinde (hier vorher 2, 22.) viel näher. So entspricht der Ausdruck schon dem Grundgedanken des dritten Kap., bleibt aber für's Erste bei dem Vorhandensein desselben Geistes, der bereits anhebt, die Gemeinde zum endlich vollendeten κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πν. zu gestalten. Dies ἐν πν. hier V. 5. gehört also, scharf angesehen, eben so wohl, ja noch mehr zum ὡς νῦν, und die ganze Rede will zuletzt sagen: daß das Geheimniß Christi, in welchem der Beruf der Heiden liegt, jetzt in der neutestamentlichen Klarheit der Erfüllung aufgedeckt ist, gegen welches ἀποκαλυφθῆναι die vorige Weissagung selbst noch als das erst aufzuhellende Dunkel erscheint [1]). Die

1) Nach dem augustinischen Spruche, der ganz eigentlich zum rechten Verständniß hieher gehört: Et in Vetere Novum latet, et in Novo Vetus *patet*.

besondre Stellung aber des apostolisch-prophetischen Amtes besteht nur darin, daß für die Gründer und Bauleute dieselbe Einsicht des Bauplanes durch unmittelbarere ἀποκάλυψις vorausgenommen wird, welche dann stufenweise nach Erfahrung und Erfüllung Allen zufällt, s. V. 18. Es ist wahr, wie B.-Crus. gesagt hat, κατὰ ἀποκάλυψιν ist relativ mehr als ἐν πνεύματι [1]) — aber, was er dabei vergißt, eben darum wird hier das Erste durch das Letztere wieder ausgeglichen, den Vorzug aufzuheben, allen im Geiste Stehenden wesentlich Dasselbe zuzusprechen.

Denn daß, was Gott den Erwählten voran geoffenbart hat, nun durch sie Allen verkündiget werden soll (daher Kol. 1, 26—28.), das wurde nicht nur V. 4. bereits vorausgesetzt und folgt hier wieder V. 8. 9. mit ähnlichen Ausdrücken, sondern es liegt schon an sich im Begriffe des προφήτης, welcher seine Offenbarungen ausspricht, mehr noch, ganz neutestamentlich im Begriffe von ἀπόστολος. Ja selbst in τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρ. war angezeigt, daß jetzt (mit Harl. zu reden) „die Fülle der Offenbarung sich über die Menschen ergossen hat.“ Vergl. nun, was wir zu Kap. 1, 9. von Aufhebung alles Mysteriums und Wegnahme jedes Esoterischen für das N. T. gesagt. Im großen Anfang und Uebergang, da die Gnade und Wahrheit des Neuen Bundes im Geiste Christi zur Gründung der Gemeinde hervorbrach, da war freilich (wie Jemand als allgemeinen Satz hier aufgestellt hat) — „tiefere Einsicht zu haben, als alle früheren Gläubigen und Heiligen, an sich nicht schon verwerflich,“ vielmehr ganz natürlich. Seitdem aber wäre solches Rühmen hochbedenklich und anstatt dessen besser nur vom „Begreifen mit allen Heiligen“ (V. 18.) zu reden. Selbst wenn die Vollendungszeit eben durch die faktische Vollendung, durch das Erfüllen alles noch Rückständigen tiefere Einsicht bringt — kann dieselbe nur tiefer sein, als Paulus, Petrus, Johannes menschlich persönlich verstanden, keinesweges aber das in ihrer Predigt und Schrift, insofern sie Apostel und Propheten waren, ein für allemal geoffenbarte Geheimniß noch mit irgend etwas ergänzen oder weiterführen.

V. 6. Daß die Heiden miterbend sind und miteingeleibet und mittheilhaftig seiner Verheißung in Christo, durch das Evangelium.

Wie und warum nun dieser besondre Inhalt des Geheimnisses Christi hervortreten muß, ist schon mehrfach gesagt; in der Allgemeinheit des Heils

1) Einerseits nehmlich, wie es hier gilt. Sonst wiederum ist ein vollendetes γνῶναι durch ganzes, beständiges Leben ἐν πνεύματι viel mehr, weil es dann keiner besondern ἀποκάλυψις bedarf.

vollendet sich und gipfelt der Charakter neutestamentlicher Gnade, ja man kann sagen, erst als σωτὴρ τοῦ κόσμου zeigt sich Christus ganz als Christus. Bei diesem εἶναι nun, welches diesen Inhalt des Geheimnisses hervorhebt, ist kein ὥστε oder εἰς τό zu suppliren, sondern, wenn man so will, eben ein bloßes τό. Nicht: daß die Heiden Mitgenossen werden können, daß es ihnen dargeboten und gepredigt wird, sogar nicht einmal ein anhebendes γίνεσθαι, sondern stärker noch, die Wirklichkeit schon ganz vorausgenommen — εἶναι. Wie denn auch in Wahrheit nur durch das Faktum und in demselben der Rath Gottes völlig aufgeschlossen wurde. Mit besonderem Bezug auf die folg. Worte drückt sich Kahnis einmal wohlgemeint, doch viel zu stark aus: daß der Ap. Paulus „in einer gewissen Hast fortschreite, welche eine Fülle von Begriffen lieber prägnirend zusammendrängt, als sie im ruhig ablaufenden Periodenbau anschaulich vertheilt, in einem oratorischen Drange, welcher, wo Worte fehlen, in der Sprache schöpferisch wühlt." Wir möchten doch geziemlicher davon reden, Kraft und Fülle sagen statt Hast, vollends anstatt schöpferischen Wühlens in der Sprache richtiger die sinnvolle, stets wohlgemessene Beherrschung derselben bewundern. Denn in den drei Ausdrücken, welche nun die Aufnahme der Heiden bezeichnen, ist keinesweges (wie auch Kahn. mit Vielen zu lesen scheint) bloß eine dem überschwänglichen Gefühl kaum genügende oratorisch-tautologische Fülle, sondern wieder helle Klarheit der durch den ganzen Br. gehenden, manchmal auf Einzelpunkten sich koncentrirenden trinitarischen Anschauung, und zwar wie darin zugleich die Entwickelung durch Grund, Weg und Ziel gegeben ist. Zunächst liegt am Tage (wie auch Beng. aufdeckt) die Beziehung auf Gott, Christum und den Geist, sobald wir nur die summirenden Rückblicke auf das Zuvorgeschriebene nicht übersehen. Συγκληρονόμα — nicht etwa bloß τῶν ἁγίων oder gar (was Rück. zu allen drei Prädikaten vorschlägt) τοῖς Ἰουδαίοις, denn das oder Aehnliches gehört doch bloß zum σύν[1]), sondern vor allen Dingen Erben Gottes, nach Kap. 1, 11. 14. 18. vgl. Gal. 3, 29. Dies ist aber der Anfang oder Grund für das Ganze, die Berechtigung in des Vaters Rath und Willen. Hieraus folgt sofort als Weg und Mittel des Erlangens, der Verwirklichung des Rechtes, in der Mitte σύσσωμα[2]), natürlich einverleibt in Christi Leib, die Gemeinde, nach

1) Welches hier freilich anders als Röm. 8, 17. steht, wie Harl. fast unnöthig erinnert.

2) Was der Ap. freilich sehr leicht selbst bilden konnte, wenn das Wort nicht schon vorkam. Es darf ja auch für Kap. 3. nicht an einem Ausdruck der Erinnerung fehlen für den stets innerlich festgehaltenen Grundgedanken: die Gemeinde Christi Leib! Siehe, was wir zu Kap. 2, 16. bemerkt.

Kap. 1, 23. 2, 12. 16. Zuletzt συμμέτοχα das Ziel des wirklichen Habens, nehmlich des Geistes, der in Christi Leibe wohnt, Kap. 2, 18. 22. (vergl. für das Wort Kap. 5, 7.) Denn ἐπαγγελία meint gewiß nicht die bona promissa überhaupt, sondern den Geist als den Segen Abrahams, Ziel und Kern aller Verheißung, völlig wie Kap. 1, 13. 2, 12. von uns gefunden wurde, vgl. noch Gal. 3, 14. so wie μέτοχοι πνεύματος ἁγ. Hebr. 6, 4. Das ist nun freilich keine Steigerung zu nennen, wie noch B.-Cruſ. nach Hier. u. Pelag. meint und hiernach oberflächlich deutet, vielmehr ein entwickelndes Vorschreiten und Zurückgehen, Beides in einander, wie wir schon ein paarmal im Br. fanden. Einerseits nehmlich, wie vorhin gesagt, kommen die Heiden auf Grund des vom Vater zuerkannten Erbrechtes in den Gemeindeleib Christi, dort den Geist zu empfangen; anderseits wieder ist das Empfangen des Geistes (Kap. 1, 13.) auch der Anfang, wodurch sie eingeleibet und endlich des himmlischen Erbes ganz in Rechtsgenuß eintretende Genossen werden.

Die Varianten τῆς ἐπαγγ. ἐν Χρ. Ἰησοῦ — oder κληρονομίας αὐτοῦ — oder das vom Syr. eingeschobene δοθείσης — oder die Weglassung von αὐτοῦ sollen uns diesmal sämmtlich nicht bewegen, da der gewöhnliche Text allein auf's genaueste dem Sinn entspricht. Das αὐτοῦ ist nicht „höchst wahrscheinlich unächter Zusatz" (wie Matth. meint), sondern wir halten es mit Harl. und Olsh. fest: seine Stellung ist formell schwierig, doch zugleich nothwendig für den größeren Zusammenhang, indem nur so vom ersten τοῦ θεοῦ V. 2. durch ἐγνώρισε und ein zweimaliges αὐτοῦ (auch ἀποστ. αὐτοῦ V. 5. gewiß auf Gott bezogen!) zum abermaligen τοῦ θεοῦ V. 7. deutlich fortgeleitet wird. Ἐν τῷ Χριστῷ faßt emphatisch das Dreifache dennoch wieder zusammen, Alles in Ihm, in Christo Jesu, wie wir seit dem Anfange von Kap. 1. gewohnt sind. Es gehört also nicht (wie B.-Cruſ. wieder will) zu ἐπαγγ. (in welchem Fall der Artikel wieder stehen müßte), sondern schließt mit εἶναι zusammen: durch ihr Sein in Christo (Kap. 2, 13.) sind und werden die Heiden das Alles[1])! Dennoch, wohl zu merken, obgleich schon ἐν τῷ Χριστῷ, nun erst nochmals entwickelnd, zurückschreitend Angabe des Mittels der Aneignung und Herbeiführung: durch das Evangelium! Das μυστήριον ist zum offen allen Heiden gepredigten εὐαγγέλιον geworden! Schlag auf Schlag in jedem Worte! Zugleich dies διὰ τοῦ εὐαγγ. ein starkes Verneinen und Wegthun jeder andern Bedingung, wie Richter's Hausb. einschaltet: „nicht durch's Gesetz, nein bloß durch das Ev." (Was auch Flatt bemerkt

1) Nur etwa angedeutet wird zugleich durch das nächste, letzte Beisammenstehen mit ἐπαγγ., daß eben der verheißene Geist wie alles Verheißene in dem auch dabei verheißenen Christus kommt.

hat.) Es wird kundgethan, gepredigt für den Glauben — wer nun glaubt, geht ein — weiter kein Zaun, keine Schranke mehr! Wieder ganz wie Kap. 2, 17. Endlich hat der Ap. in diesem Wort auch die verallgemeinernde Deutung erreicht, in welcher für alle Zukunft er hier von seinem Apostelamt als Typus des Predigtamtes und Missionsdienstes insgemein spricht, kann sofort V. 7. anknüpfend sich als Diener des Evang. bezeichnen[1]).

Sehr schön redet Löhe (S. 14 ff.) wohl auch von der „Kirche aller Völker, die ihre Kinder in allen Landen hat und aus allen Landen sammelt, der allgemeinen, wahrhaft katholischen Kirche, die alle Zeiten durchströmt und aus allen Völkern Zufluß hat" — nennt sie auch noch mit Recht „den großen Gedanken, der noch in der Erfüllung ist, das Werk Gottes in der letzten Stunde der Welt, den Lieblingsgedanken aller Heiligen im Leben und im Sterben, für den sie lebten und leben, starben und sterben, den Gedanken, welcher die Mission durchdringen muß, oder sie weiß nicht was sie ist und was sie soll. Denn die Mission ist nichts, als die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung." Aber wenn er sowohl diese Kirche dieser Mission sogleich mit verständlichem Seitenblick jeder „Landeskirche" gegenüber, als auch dennoch weiterhin eine Separatkirche mit Luther's Namen als Repräsentantin der wahrhaft katholischen (!) stellt, so ist das ein zwiefacher Irrthum, dessen Hartnäckigkeit mit der Wahrheit der schrift- und sachgemäßen Grundanschauungen zu vereinigen uns, gelinde zu reden, doch sehr schwer fällt[2]). Denn mit dem Einen stößt er grade wieder „alle Völker" vom Berufe hinweg, mit dem Andern verleugnet er die thatsächlich stets allgemeine Mission nach außen und innen. Wenn er vorhin, was wir einstweilen wegließen, auch sprach von der einen Heerde des einen Hirten „aus mancherlei Stall zusammengeführt" — so ist das in seinem Sinne nicht ganz der ächten typisch-prophetischen Deutung von Joh. 10, 16. gemäß. Denn das nicht etwa bloß von der letzten Stunde der Welt weissagende, vielmehr die ganze Zeit der Entwicklung bis zum Ziel umfassende Wort des Herrn deutet ja zugleich an, daß für die Herbeizuführenden auch wieder einstweilen eine αὐλή zu Schutz und Ordnung gebaut sein werde, in welche er sie zusammenbringt. Das Führen „aus diesem Stall" geschah ganz eigentlich nur Einmal beim Abbrechen des alttestamentlichen Zaunes; dann aber in der typisch-histori-

1) Nicht durch εὐαγγ. wird er wiederum, nochmals veranlaßt, von seinem Berufe zu reden (Matth.) — sondern umgekehrt: weil er von seinem Berufe reden will in allgemeiner Deutung, hat er διὰ τ. εὐαγγ. gesagt.

2) Wenn doch bei Löhe das dritte Buch so mit dem ersten stimmte, wie hier des Ap. letztes Kap. mit dem ersten!

schen Vergleichung nennt der Herr nicht diese oder jene Kirche (sei es nun eines Landes oder einer Stiftung, eines Bekenntnisses) mit demselben Ausdruck, so daß er irgend an „mancherlei-Ställe" dächte, sondern die ganze, äußerlich bestehende Kirche zusammen, wie sie in Israels Stelle tritt den Heiden gegenüber, bezeichnet er abermals im Sing. als diesen Stall, und setzt die nicht da heraus aber wohl da hinein führende beständige Mission entgegen. So viel ist wahr, mehr nicht, und eben damit allein wird sowohl die äußerlich schon bestehende Kirche als die Mission recht gestellt. „Sobald sich die neutestamentliche Kirche vor vollendeter Mission abschließen oder gar irgend eine interimistische Einzelkirche pharisäisch zur einzigen und bleibenden machen will, so ist auch schon dieser Spruch des großen Hirten der oder aller Schafe (Hebr. 13, 20.) dagegen gestellt, welcher fortwährend gegen alles Einpferchen in irgend einem Stalle zeuget: Ich habe noch andre nicht aus diesem[1])!" Die Kirche aller Völker muß nothwendig zunächst in Volks- und Landeskirchen sich volksthümlich gestalten, weil der Herr μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη gesagt hat, grade wie der Ap. wieder εἶναι τὰ ἔθνη κτλ. sagt. Das Befassen der Völker als Völker im Ganzen in die Schranken des allerdings überall interimistischen äußeren Kirchenbaues, in und unter welchem der zuletzt erst rein und klar hervortretende Tempelbau sich bereiten und wachsen muß, ist eine tiefe Herablassung des Herrn und seiner Gemeinde, doch eine gewollte, verkündigte, gebotene, nothwendige; die Mission rectificirt fortwährend zugleich nach innen diese Völkerkirche, indem sie dieselbe nach außen erweitert. Der große Gedanke, dessen Vollendung die letzte Stunde zeigen wird, ist auch schon in der Erfüllung von Anbeginn, und wir sollen wahrlich nicht bloß auf die Zukunft harren, sondern auch für die Gegenwart leben und wirken, in welcher die Zukunft sich bauet. Der Gedanke, welcher die so wirkende Mission durchdringen muß, ist der weitherzige, allumfassende des Apostels, welcher nicht bloß nach außen alle Völker, denen das Evang. noch nicht gepredigt ist, sondern eben so nach innen alle Völker, bei denen eine Kirche aufgerichtet ist, als συγκληρονόμα, σύσσωμα, συμμέτοχα anerkennt, als die zertheilt scheinenden, mit viel Tod und Verderben bedeckten, dennoch im Innern vor Gott lebendigen und einigen Glieder der „Einen Kirche Gottes in ihrer Bewegung." Ganz richtig, wohin die ächte Mission, die Paulus repräsentirt hat, dringt — „da stürzen die Zäune nieder" — aber eben darum auch der lutherische, da weicht jeder Neid zwischen Juda und Ephraim, ob auch wirklich nur

1) S. unsre Reden d. H. Jesu IV, 599 ff. wo Münchmeyer ganz richtig die Polemik merkt gegen das auf kirchlicher (d. h. apart konfessioneller) Basis ruhende Missionsverfahren.

Juda den rechten Tempel bei sich hätte, denn Ephraim ist auch noch Israel, Gottes trautes und liebes Kind. Sehr schön sagt Löhe, doch ohne zu verstehen, was er sagt: „Die katholische Kirche und die Mission, die beiden trennt Niemand, ohne — was am Ende unmöglich ist — beide zu tödten." Denn wenn diese Lutheraner das verständen, so würden sie nicht in der geschmäheten Unionskirche grade die arme Gestalt ihrer gepriesenen katholischen Kirche verkennen; so würden sie nicht die nach geschichtlichem Recht des wirkenden Geistes Christi nicht auf dem Lutherthum sondern in der Union erwachsene, lange vor ihrem repristinirten Lutherthum bewährte, sich apostolisch erweisende Mission [1]) verkennen und sie — was freilich Gottlob unmöglich — durch Trennung von ihrem weitherzigen Unionsprincip tödten wollen, um ihr altes und überjahrtes Kirchlein gegen die neuen Bildungen des in allen Völkern wirkenden Geistes zu behaupten [2]).

Das bei Seite! Der Ap. Paulus hat hier seine Person und sein Amt leuchtend hingestellt als den prophetischen Typus der ächten Mission, die mit der Union eins ist und bleibt. Diese ist das fortwirkende, gottgegebene Gnaden- und Geistesleben, der Wachsthumstrieb der Kirche, welche nicht eher fertig hervortritt, auch nicht eher die Bildungshüllen ihrer Mängel und Inkongruenzen bricht, als bis alle Völker herbeigerufen, herzugebracht sind. Mit der Zeit des nahenden Endes kommt auch die Mission wieder in erneuerter Kraft, baut aber bis zuletzt so wenig mit äußerlicher Ausscheidung der angesetzten falschen Elemente nur irgend ein Partikularkirchlein reinsten Bekenntnisses, richtigster Verfassung — so

---

1) Wie Hoffmann's „Missionsfragen" sie so würdig und lebendig uns vorführen, auch nach demselben Grundgedanken, den wir hier in Kap. 3. des Eph. Br. angeschaut: als Mit- und Rückwirkendes für das innere Leben der schon bestehenden Kirche.

2) Schreiber dieses war solcher Gesinnung und Ueberzeugung von Anfang, seit er zu Christo gekommen und die Schrift verstehen gelernt. Seine Polemik gegen jedes mit falscher Strenge konfessionelle Kirchenthum ist ihm so fest im ganzen System seiner Schrifterkenntniß gegründet, daß er sie wohl einer ganz anderen Zeit gegenüber behaupten möchte: auch der Eph. Br. führt ihn wieder nur darauf. Möget ihr, lieben Brüder, es immerhin „beklagenswerth nennen, daß ein Mann wie St. sich in die Reihe der Apologeten der General-Synode stellt" — dieser arme Mann weiß durch Gottes Gnade besser, welcher wahren General-Synode seine Apologetik eigentlich gilt. Ist auch hier etwa wieder „eine breite Bettelsuppe für das große Publikum gekocht," wie in den Aphorismen, die doch auf meiner ganzen Exegese ruhen? Rühmet doch lieber die letztere nicht, sondern widerlegt eingehend ihre Konsequenzen, anstatt es fortwährend (auch bei ganz andern Männern, wie z. B. Nitzsch) so zu machen, daß ihr in Einem Athen — erst lobet und dann, sobald man nicht mit euch gehen will, schimpft. Wahrlich die bekannte „Zeitschrift" ist auf gutem Wege, den klarsten Beweis für uns zu führen und die schimpfende Kirche der „Orthodoxen alter, böser Zeiten" wiederzubringen.

wenig als die Apostel bei allem Anlaß dazu auch in ihrer Zeit Solches gethan. Sondern sie wirkt eben apostolisch, nach göttlichem Plan und Geist, in die Weite und Breite, dabei dennoch wahrhaftig in die Tiefe, wofür schon der Geist Gottes zu sorgen weiß ohne neue δόγματα, der überall mitgeht, wohin das Evangelium, merk's wohl das Evangelium und nicht irgend eine Special-Kirchenlehre kommt. Ein Gobat wird allenfalls auch anglikanisch episkopal, wie der Ap. Paulus Allen Alles ward, aber nur um als Missionar zu evangelisiren — und wer es anders will, verstehet die Mission trotz aller schönen Worte noch nicht recht. Dieselbe Mission, wie wir durch Gottes Gnade jetzt erleben, wirkt eben so lebendig, weitherzig und doch tiefgreifend mit Predigt des Evangeliums in die bestehende Kirche der Getauften zurück; wie denn erst sie uns jetzt den Begriff der „innern Mission" (oder wie die Engländer noch schöner sagen home-mission) dargereicht hat. Daß wir uns noch einmal auf Delitzsch berufen: nicht ein kirchlich formulirtes Bekenntniß ist der Lebensgrund der Kirche (wenn auch für seine Zeiten ein interimistischer Zaun um zu Pflegende hier oder dort), sondern allein dies allezeit frisch und neu von der Gnade Gottes kommende Evangelium, wie der Ap. weiter sagt:

V. 7. Dessen Diener ich geworden nach der Gabe der Gnade Gottes, die mir gegeben ist nach der Wirkung seiner Kraft.

Das Relat. οὗ gehet gewiß auf εὐαγγ., vgl. Kol. 1, 23. und für den Sinn Röm. 15, 16. Die nach Lachm. von Rück. gebilligte Lesart ἐγενήθην soll schicklicher, bedeutsamer sein, weil die passive Form anzeige: „daß die Ursache außer ihm selbst gelegen, daß er διάκ. τ. εὐαγγ. nicht nur geworden, sondern dazu gemacht worden sei." Was ähnlich auch Matth. behauptet. Aber das liegt wahrlich stark genug schon in κατὰ τ. δωρεάν κτλ. und Harl. erwiedert richtig, daß diese angebliche Emphase des ἐγενήθην sich anderwärts gar nicht erweise. Ja schon Kap. 2, 13. unseres Br. läßt sich so etwas nicht behaupten, indem auch dort nur grade das Anders-Werden stark betont ist. Für's Erste setzt hier der Ap. nicht einmal wieder ein ἐγώ (oder ἐγὼ Παῦλος) zum bescheidenen διάκονος, um dann das μοί und ἐμοί in gebührender Stellung zum δοθεῖσαν und ἐδόθη nachzubringen. Luth. hat unnütz eingeschaltet: Gabe aus der Gnade — so wie ungenau zusammengezogen: nach seiner mächtigen Kraft. Die Lachm. Lesart (schon Vulg.) δοθείσης will Olsh. auch vorziehen: „indem die χάρις das Amt bezeichnet, nicht die δωρεά." Wir haben aber schon zu V. 2. gesehen, daß das nicht eigentlich wahr ist, indem χάρις vielmehr die zur Amtsführung nöthige, zum Weitervertheilen zugetheilte

Gabe selber bleibt, wie auch hier, daher δωρεάν und δοθεῖσαν recht nachdrücklich zusammengehört. Dies allein entspricht nun zusammen jenem ersten Ausdruck in V. 2, wo nicht οἰκονομίαν δοθεῖσαν stand, und die Var. ist eine ungeschickte, am Wort haftende Nachbildung von V. 2. (Harl. u. B.-Crus. entscheiden auch richtig.) Δωρεὰ τ. χάρ. ist kein beneficium immeritum, sondern schon δωρεά (wie δῶρον Kap. 2, 8.) bezeichnet stark das freie Geschenk, diese Weise der Ertheilung, und χάρις ist der so gegebene Inhalt, eben das worin die Gabe besteht. Auch das ist richtig (nach Harl.), daß δωρεά (insofern verschieden vom allgemein umfassenden, Allen zugesprochenen δῶρον) hier wie Kap. 4, 7. und Röm. 5, 17. die dem Einzelnen zugetheilte Einzelgabe bezeichnet, also dies dem οἰκονομίαν V. 2. parallel. Wenn Grot. das donum linguarum verstand, Seiler z. B. meint, es gehe wenigstens mit auf die Wunderkräfte, wegen ἐνέργ. τ. δυν. — so ist das „wunderlich" und versteht weder die δωρεά noch die δύναμις, die ganz etwas Anderes meinen. Ja nicht einmal an die Gabe des h. Geistes ausdrücklich gesondert soll man denken, wie Harl. abwehrt, und gegen Chrys. treffend bemerkt, man dürfe sich die ἐνέργ. nicht „als etwas dem Ap. Inhärirendes" denken. Denn die Sache verhält sich einfach und tief gefaßt so: nur in der wirkenden Kraft der als Geschenk gegebenen Gnade Gottes (die dann freilich die Kraft des h. Geistes ist) kann und will der Ap. am Ev. dienen und etwas wirken, s. Röm. 15, 15. 18. 19. Sowohl ἐνέργεια als κατά dabei ist hier völlig wie Kap. 1, 19. (worauf es zurücksieht) zu verstehen, vergl. wieder die Zusammenfassung Kap. 3, 20. Es ist und bleibt die als Gnade geschenkte Kraft Gottes, will der Ap. demüthig sagen, welche zuerst in mir und dann durch mich ihre Wirkung erweiset. Wir denken nun wohl mit Recht daran, wie groß die Wirkung dieser Kraft und Gnade darin war, daß sie grade den Verfolger der Gemeinde zum gewaltigen Apostel machte, den pharisäisch Engen und Hochmüthigen zum weitherzigsten und demüthigsten Diener des Ev. an die Heiden wandelte; doch P. läßt hier mit Absicht und Bedeutung seine ganze besondre Persönlichkeit im Hintergrunde zurück, sagt so etwas nicht, sondern dafür nur (ein wenig andeutend) was V. 8. folgt. Daher wir auch nicht eigentlich (wie Olsh. mit Calv. thut) diese Umwandlung aus einem Feinde Christi hervorheben dürfen als den hauptsächlichen, wohl gar alleinigen Gedanken des Ap., der gewiß bei κατὰ τὴν ἐνέργ. τῆς δυν. viel allgemeiner und tiefer noch an Kap. 1, 19. zurückdenkt.

Daß, nachdem bis hieher die Gabe Gottes im apostol. Amte (so daß δωρεὰν δοθεῖσαν mit δοθείσης V. 2. zusammenschließt) näher explicirt war, nun in V. 8. (gebührlich kurz im Verhältniß) der Empfänger (das ἐμοί), so wie V. 8—12. die Aufgabe des Amtes (εἰς ὑμᾶς) be-

zeichnet wird — endlich V. 13. auch noch die Bande des Amtes als mitwirkende Trübsale gedeutet werden: das haben wir oben schon im Allgemeinen gesagt und dürfen jetzt bei neuem Ruhepunkte des Ueberblicks nur das Nähere nachholen, um uns wieder im Voraus über das Folgende zu orientiren, der Exegese des Einzelnen die zur Abwehr von Ungehörigkeiten begründete Richtung zu geben.

Das große Ziel nehmlich oder die Aufgabe des Amtes, welche schon in V. 8. zuvor ihren allgemeinsten Ausdruck findet (den im Geheimniß Christi beschlossenen Reichthum Christi zur Aneignung darbieten), wird V. 9—12. also näher ausgeführt, daß der Ap. mit dieser Explikation zugleich den ganzen Lehrtheil seines Br., auf den er sich V. 3. 4. berief, trichotomisch rekapitulirt, sowohl auf die zwei vorigen Kap. zurückweisend, als auch dies dritte, worin er jetzt steht, schon im abschließenden Grundgedanken dazu nehmend. Die Verweisung auf den in Gott verborgenen Rathschluß (V. 9.) entspricht ja deutlich dem ersten Kap., welches Alles daraus hervorzuholen anhob. Das *τὰ πάντα κτίσασθαι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (auch noch V. 9. welche Lesart sich merkwürdig nicht bloß hieraus bewährt) erinnert an das zweite Kap. und bringt, wie wir sehen werden, die Neuschöpfung im Sohne mit dem Rathschluß der ersten Schöpfung jetzt in Einen Vollbegriff zusammen. Endlich daß die an der Gemeinde (sogar den himmlischen Mächten) kundgethane mannigfaltige Weisheit V. 10. den Gaben und Führungen des Geistes entspricht, schon dem Grundgedanken des dritten Kap. angehört, wird sich zeigen. Der Ap. ist aber so ernstlich bemüht, die Einheit dieses ersten, lehrenden Brieftheiles in seinen drei Kapiteln zu behaupten und vorzuhalten, daß er der eben gegebenen Rekapitulation sogar eine nochmalige, summirende Anknüpfung folgen läßt, um Anfang des ersten und Ausgang des zweiten Kap. in Eins zu fassen auf der erreichten Höhe. Nicht als wiederholende Wortfülle folglich, nicht als noch längeres Ausdehnen der vermeinten Digression läßt er (ehe V. 13. auch die Bande aus V. 1. dran kommen) V. 11. und 12. folgen. Sondern der sowohl gefaßte als zum Theil schon ausgeführte Vorsatz, der die kommenden Aeonen wie die vorigen begreift (V. 11.), ist ein Rückblick auf den Kap. 1, 4—10. zu lesenden Anfang — wiederum das dritte *ἔχομεν* des Br. (schon Kap. 1, 7. das erste) gehet auf den in Kap. 2, 18. dagewesenen Schluß zurück. Also wird nun vollständig das Bisherige in seinen zwei Endpunkten (dem Rathschluß und seiner Verwirklichung) zusammengefaßt. Man sehe doch, wie ganz anders in solchem Lichte sich zeigt, was — Unordnung, Abschweifung, Parenthese über Parenthese, die nicht zur Sache gehöre, sein soll!

V. 8. Mir, dem Geringsteren (Geringern als Geringsten) unter allen Heiligen ist gegeben diese Gnade: unter den Heiden als Evangelium zu predigen den unausforschlichen Reichthum Christi.

Gegen die Annahme des Grot., daß hier der Nachsatz für V. 1. eintrete (wir haben sie oben schon kurzweg als widersinnig abgewiesen) — bringt zum Ueberfluß Rück. auch hier noch einmal den Protest. Wie viel Gründe freilich ließen sich zeigen! Doch in der That, schon die zwei von Inhalt und Ausdruck her sind stark genug: es konnte unmöglich des Ap. Absicht im Hauptgedanken von Anfang sein, mit einem ἐγώ εἰμι oder ἐμοὶ ἐδόθη sich hinzustellen; ferner hätte dazu V. 1. weder τούτου χάριν gepaßt noch ὁ δέσμιος — denn nicht als δέσμ. hatte er den Auftrag erhalten. Allein würdig und sachgemäß in jeder Beziehung bleibt grade diejenige Satzordnung, welche die höhere Rhetorik des Geistes unter dem Scheine des Unordentlichen gewählt hat: die Person des Ap. bloß als das betende Subjekt für V. 14—21. auftreten zu lassen, derselben jedoch eine hinreichend ausführliche, das Missionsamt in der Gemeinde für alle Zeiten darstellende, die Person mit dem Amt in das richtigste Verhältniß bringende, zugleich die Grundgedanken des Br. vor dem Schluß der ersten Lehre noch einmal summirende Auseinandersetzung mitzugeben. Daß nun in dieser letzteren vom Amte viel, von der Person und den Banden, womit es zuerst im konkreten Leben da stand, wenig folgt, ist grade das richtige, nothwendige Verhältniß; also sinnig bedeutsam zeigt sich die Form der Anordnung sogar darin, daß das am Anfang beigefügte ὁ δέσμιος zuletzt V. 13. nur Einen Satz noch bekommt [1]), des Paulus ἐγώ oder ἐμοί hier in der Mitte noch kürzer nur einen kleinen Vordersatz, der sogleich wieder zur Aufgabe des Amtes weitergeht — recht eigentlich vorbildlich dafür, daß kein künftiges Ich irgend eines Dieners am Evang. mehr Platz für sich in Anspruch nehme! Wir sind überzeugt, daß Harleß, wenn irgend unsre Darlegung bei ihm Eingang findet, auch wieder aufgeben wird seine dazu nicht passende, sonst beim Absehen von der gezeigten Disposition wirklich sinnige Auffassung, wonach εὐαγγελίσασθαι gar nicht von ἡ χάρις αὕτη abhängen, sondern ganz an V. 7. fortgehen soll, das ἐμοὶ ἐδόθη aber nur als ein unterbrechender Ausruf demüthiger Stimmung erscheint. Auch ohne unsre Anordnung dagegen zu halten, wird aber hiedurch der schöne

1) Dies ist der Grund für die dort nicht weiter ausführende Kürze. Wir dürfen nicht mit Rück. meinen: der Ap. habe sich eben schnell besonnen, daß ja der Nachsatz noch fehle, darum endlich — „auf dem Wege, sich von neuem davon zu entfernen" — möglichst bald eingelenkt.

Kontrast, welcher grade die unermeßliche Aufgabe (mit ἀνεξιχν. πλοῦτος, πάντας, ἵνα γνωρισθῇ) der allergeringsten Person gegenüberstellt, zu sehr zerrissen. Auch schon im Bisherigen hat der Ap. von seiner „Predigt" gesprochen und nicht etwa bloß von seinem Verständniß aus Offenbarung — denn die Apostel und Propheten empfangen ja die letztere nur, um sie kundzumachen zur Kirchengründung, um das μυστήριον als εὐαγγέλιον in der Kraft Gottes zu predigen. Der neue, vorher nicht berührte Punkt vielmehr, welcher jetzt hervortritt, ist die große Aufgabe, den Reichthum Christi unter allen Völkern auszubreiten, Alle zu erleuchten, die ganze Gemeinde auf dem Wege der mannigfaltigen Weisheit nach dem Rathschlusse der Zeitläufe dem Ziele der Vollendung zuzuführen. Grade in dieser Aufgabe jedoch zeigt sich auf's deutlichste, daß Paulus nur Vorgänger und Repräsentant des fortgehenden Amtes am Evang. sein kann, wie die Apostel überhaupt das μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, das ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος fortgehende nicht schon persönlich ausführen konnten.

Wie P. die griech. Sprache kennt, beherrscht, gebraucht in ihren als wirklich bereits oder doch sprachmöglich vorhandenen Bildungen, zeigt uns wieder neben dem πολυποίκιλος hernach auch hier sein liebenswürdig lehrhaftiges ἐλαχιστότερος — eine nicht sprachwidrige, doch seltene Form, welche gewiß emphatisch zu nehmen ist [1]). Der Ap. will jedem etwa sonstigen Geringsten den Demuthsrang streitig machen und gewiß noch geringer sein; zugleich ist unverkennbar die (außer Beng. kaum von Jemand jetzt noch erwähnte) Anspielung auf den bescheidentlich angenommenen neuen Namen Paulus — wie nach dem Geiste der typischen Weissagung bereits Ps. 68, 28. Benjamin der Kleine vor Sebulon und Naphthali (dem Galiläa der andern Apostel, man merke doch!) den Reigen führt. Die Vergleichung mit 1 Kor. 15, 9. 10. ist lehrreich: dort ist vom Apostelamte sonderlich die Rede mit einfachem ἐλάχιστος, hier aber vom Dienst am Evang. überhaupt mit allgemeinster Deutung, eben darum die Verstärkung und das an die Stelle tretende πάντων ἁγίων [2]). Daß jetzt ἅγιοι

1) Nur 3 Joh. 4. hat das N. T. ein ähnliches μειζοτέραν χαράν, ebenfalls nicht ohne Nachdruck. Worüber Wetstein, Winer und die Philologen (Lobeck ad Phrynich. p. 136.) zu vergleichen: meistens wohl in der späteren, unattischen Gräcität, doch auch schon in epischer Wort- und Sinnfülle zuweilen kommen solche Bildungen vor. Z. B. ἐλαχιστότατος Sext. Empir. IX, 406. χειριστοτέρη Hippocr. de decent. ornat. c. 2. ἐσχατώτερον Arist. Metaph. X, 4. μειότερος Apollon. Rhod. III, 187. so wie ferner χειρότερος, πρώτιστος, ἐσχατώτατος, προτεραίτερος, λωΐτερος, ῥαοέστερος, κυδίστατος.

2) Das beigefügte τῶν ist sicher unächt und (nach B.-Crus.) wahrscheinlich aus falscher Deutung auf die sonderlichen ἅγιοι V. 5. entstanden, um wenigstens etwas zu beschränken. Andre Var. (wie Marcion bei Tert. bloß πάντων, anderwärts [ἁγ.]ἀπο-

gewiß nicht bloß wieder (wie noch Flatt will) die V. 5. genannten Ap. u. Proph. sind; scheint uns eben so klar, als daß vollends nicht (mit Beng.) hier die Juden den Heiden gegenüber noch einmal so heißen! O nein, es folgt ja bald noch weiter φωτίσαι πάντας, ja in lauter Erweiterung fortschreitend sogar der Blick auf die Mächte im Himmel. Richtig insofern Matthies: „welcher am wenigsten würdig war, in die vom heil. Geiste belebte Gemeinde des Herrn (auch nur ohne Amt und Vorzug) aufgenommen zu werden." Alle Heiligen: das will nichts Anderes als dies, das will viel und alles sagen in diesem Gemeindebriefe! S. sogleich V. 18. dann Kap. 4, 12. 5, 3. 6, 18. Ist das nun vielleicht eine übertreibende Redensart nach Menschenweise von dem großen Ap., eine nicht mit voller Wahrheit gemeinte Ziererei der Demuth? Das sei ferne, das wäre widrig und unwürdig; es ist ganzer Ernst, grade wie da, wo er sich, ob etwa auch der Geringstere aller Heiligen zu groß und etwas noch wäre, gar ein Nichts heißet, 2 Kor. 12, 11. (woran die Berl. B. erinnert.) Ganz korrelat von der andern Seite her ist „der vornehmste unter den Sündern" 1 Tim. 1, 15. Obgleich dort wie 1 Kor. 15. der Ap. namentlich daran erinnert, daß er ein Verfolger der Gemeinde, Lästerer des Herrn gewesen sei, so ist es dennoch falsch, wie leider fast alle Ausl. sagen, darauf allein den Ausdruck seiner Demuth zu beziehen, indem ja dann mancher jetzige Missionar ihm denselben keinesweges nachzusprechen brauchte. Richtig hebt Harl. (schon an Theophyl. für das Rechte verweisend) hier den tiefen Gedanken hervor, welcher dem praktisch lebendigen Verständniß außerhalb der Gelehrsamkeit wohl von jeher einleuchtend war: Jeder kennt nur in sich selbst die ganze Tiefe der Sünde, kann und darf sich daher bei Vergleichung mit Anderen in subjektiver Wahrheit durchaus nur auf den untersten Platz ordnen [1]. Der Hauptpunkt endlich ist hier im Zusammenhange die Vorbildlichkeit für alle künftigen Diener des Evang., theils ein Wink darauf, wie auch ferner die Gnade des Amtes nur solchen Geringsten werde gegeben werden, theils eine mit eignem Beispiele lebendig vorangehende Mahnung, eben im Blick auf den überschwänglichen Beruf nur von eigner Unwürdigkeit zu wissen.

Diese Gnade ist nehmlich, nochmals gesagt, nicht was Rück. hier wieder bringt: „der apostol. Beruf" so schlechthin und an sich, sondern die ihm zu Grunde liegende Gabe des Geistes, der Kraft, welche weiter gegeben, austheilend verwaltet sein will, nur dafür in des armen Werkzeugs

---

στόλων oder gar bloß ἀνθρώπων) sind nicht etwa mit Seml. aus ihrer Unbedeutendheit hervorzuziehen.

1) Auch v. Gerl. protestirt wenigstens: „nicht aus Rückerinnerung dessen, was er früher gewesen oder gethan."

Hand solchen Reichthum gelegt hat. Wie die Aufgabe des Amtes nur aus Gottes Gabe gelöst werden kann, so verwandelt sich natürlich umgekehrt die empfangene Gabe sofort in die entsprechende Aufgabe: das ist der Fortschritt zum Folgenden, wie wir sahen. Der ganz allgemeine Ausdruck εὐαγγελίσασθαι hängt an εὐαγγέλιον V. 6., wie dies wieder auf Kap. 2, 17. 1, 13. zurückwies. Dies Evangelisiren des Herrn, des Geistes in seinen Boten und Dienern muß fortgehen, das ist der allgemeinste Begriff des Amtes, in den sich auch die Ap. u. Proph. einordnen. Das zuweilen fehlende, jedoch außer den besten Codd. auch von Verss. u. Vätern vertretene ἐν wird mit Recht festgehalten, der bloße Dat. τοῖς ἔθνεσι würde sogar zu viel sagen, insofern doch der Einzelne nur unter den Völkern predigen kann — erst im Folg. zeigt sich die typisch-prophetische Erweiterung, das freilich auch dem Einzelnen vorschwebende Ziel, nach dem er seines Theils ringet: φωτίσαι πάντας. Daß P. insonderheit zum Ap. der Heiden verordnet war, wissen wir (Apostg. 9, 15. 22, 21. 26, 17. Gal. 1, 16. 2, 8. 1 Tim. 2, 7.), und daß dies hier noch im Uebergange mit drin liegt, also τοῖς ἔθνεσι zunächst wie τῶν ἐθνῶν V. 1. gelten muß, ist klar; dennoch wird, eben weil die Heiden jetzt gleich stehn ohne Unterschied, im folg. πάντας der Ausdruck ἔθνη sogleich für alle Völker (s. Matth. 28. nach unsrer Ausl.) erweitert.

Τὸ πλοῦτος (dies die rechte Lesart) ist nun der vollständige, wesentliche, gleichsam innerste Inhalt des Geheimnisses Christi, gegenüber dem besondern, gleichsam formalen, welcher vorhin herausgenommen wurde: die Berufung der Heiden. Kol. 1, 27. 28. wird Beides zusammengefaßt. Daß „Reichthum" dem Ap. stets insonderheit die reich überströmende Fülle der Gnade heißt, ist aus Kap. 1, 7. 2, 7. und anderwärts (Röm. 2, 4. 10, 12. Phil. 4, 19. vgl. 2 Kor. 9, 8.) deutlich zu ersehen, wie auch hier dieser Reichthum als ausreichend für Alle dasteht. Selbst Röm. 11, 33. stehet πλοῦτος mit καί neben σοφία καὶ γνῶσις als ein Begriff ganz für sich — Gnadenreichthum als Vorrath und Liebesweisheit in dessen Austheilung [1]). Wir brauchen also nicht erst philonische Stellen dafür, daß πλοῦτος mit ἀγαθότης Zusammenhang hat, und wenn Harl. die specielle Deutung πλ. τῆς χάριτος „unerweisbar" nennt, so ist das gewiß nur ein Mißverständniß des dann wieder zu eng daran Haftenden. Soll vielmehr der Reichthum Christi hier „die Fülle seiner Herrlichkeit" sein, die Gott offenbar macht in der Gemeinde, so folgt das freilich auch daraus und

1) Denn die Liebe (ἀγαπητοί) ist der Weisheit (σοφία) Zweck, wie Wohlthun (ἔλεος) der Zweck des Reichthums (πλοῦτος) ist. So sagten wir einst schon zu dieser Stelle nach v. Meyer.

liegt mit drin (s. V. 16. u. Röm. 9, 23.) — allein das Erstgedachte bei πλοῦτος bleibt doch gewiß die volle, reiche, zur Herrlichkeit führende Gnade.

Daß diese Gnade mit Weisheit wirkt und in zuvorbeschlossener οἰκονομία sich austheilt, gehört ferner (wie Röm. 11.) sogleich dazu: dahin übergehend also wird jetzt schon der Reichthum unausforschlich genannt, nicht bloß wegen seiner Unbegränztheit, was zu wenig wäre für dies bedeutsame Wort. „Ihn auszuspüren unterstehen sich manche arme Schlucker umsonst" (Berl.) — und wenn sie's nicht treffen, meinen sie wohl hier oder da Zurückhaltung der Gnade, Vorenthaltung der Liebe und Gabe zu finden, grade wo die weise Gnade auf ihren verborgenen Wegen desto voller und sicherer nur begnadigen will. Wiederum, obwohl wir zuletzt vor der Unerforschlichkeit staunen, ist doch Erforschen, Erkennen und Preisen so viel uns zukommt recht und schön, wie Rieg. sagt: „Gott in seiner unerforschlichen Liebe in Christo kennen und bekannt machen ist mehr, als allen Werken seiner Hände nachforschen." Da gibt's ein Erforschen des Unerforschlichen, grade wie ein γνῶναι des ὑπερβάλλον τῆς γνώσεως V. 19. Ἀνεξιχνίαστος (wie ἐξιχνιάζω LXX. für ἐξιχνεύω, doch auch ἐξιχνιασμός kommt vor) stehet auch Röm. 11, 33. aus Hiob 5, 9. 9, 10. 34, 24. wo LXX. so für אֵין חֵקֶר und לֹא־חֵקֶר haben. Es will voraus festsetzen, daß auch die Einsicht der Engel V. 10. und das Begreifen der Heiligen V. 18. einen inkommensurablen Rest göttlichen Ueberschwanges, der nur anzubeten bleibt, übrig behalte. Dennoch wiederum im lieblichsten Kontrast ist dies Unausforschliche das Objekt des öffentlichen Ausrufens als Evangelium, wozu wir gern mit Harl. die schönen Worte Theodoret's anführen: *Καὶ πῶς κηρύττεις, εἴπερ ὁ πλοῦτος ἀνεξιχνίαστος; Τοῦτο γὰρ αὐτό, φησι, κηρύττω ὅτι ἀνεξιχνίαστος.*

V. 9. Und zu erleuchten Alle (Jedermann), welche da ist die Anstalt (Haushaltung) des Geheimnisses, das verborgen war von den Weltzeiten her in Gott, welcher Alles geschaffen hat durch Jesum Christum.

Die Verkündigung des Ev. „redet an die Herzen zugleich und an den Verstand der Menschen" (Pass.) — wie wir schon zu Kap. 1, 9. 17. 18. tiefer eingehend von solcher Einheit des Verstandes und Herzens im lebendigen, geistlichen Verständniß, von dem Vorangehen und wieder Nachfolgen der Erkenntniß bei der Erfahrung uns geäußert haben. *Φωτίσαι*, wie Olsh. gegen Meyer bemerkt, ist nicht bloß mit εὐαγγ. synonym, sondern bringt einen wirklich neuen Gedanken. Es ist die innere Wirkung der

äußerlich ergehenden Predigt, und zwar (fast mit ἀποκάλυψις gleich) nun stärker und tiefer gegriffen als ein bloßes γνωρίζειν, daher eben V. 10. das den Engeln geschehende γνωρισθῆναι hievon erst abhängig stehen kann mit ἵνα. Der Ap. redet nicht etwa grade (wie man gemeint hat) aus Jes. 42, 16. oder sonst Schriftstellen, sondern erinnert an Kap. 1, 18. zurück. Lautete doch seine Instruktion Apostg. 26, 18. (an die er eher mit denken mag): ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς — doch sagt er hier, noch stärker als Kap. 1. nicht bloß vom Aufthun oder Erleuchten der Augen. Ganz verfehlend, als ob πάντας nicht im Accus. stände, hat schon der Syr. übersetzt [1]), Erasm. dann paraphrasirt: in lucem proferam omnibus, auch die Zürch. Uebers.: vor Allen an das Licht zu bringen — Bullinger, Beza beigestimmt. Dies φωτίζειν πάντα ἄνθρωπον (obgleich Kol. 1, 28. in καταγγέλλειν, νουθετεῖν und διδάσκειν zerlegt) ist doch hier, wofür wir uns auf alles bereits Kap. 1, 18. Gesagte berufen, unendlich mehr, als was de Wette übersetzt: belehren — oder van Eß wieder: Allen in's Licht zu setzen — Stolz: Licht darüber geben. Daß die LXX. zuweilen הוֹרָה damit ausdrücken (2 Kön. 17, 27. 12, 2. auch Richt. 13, 8. neben Var. συμβιβάζειν), thut nichts für den tieferen Sinn im N. T. welcher schon Luc. 2, 32. in φῶς εἰς ἀποκάλυψιν weiter deutet, und Biel's thesaurus kann uns hier keine Stimme haben. Auch Ps. 119, 130. (19, 8. 9. neben מְשִׁיבַת נָפֶשׁ und שַׂמְּחֵי לֵב) ist הֵאִיר kein bloßes docere.

Das von Lachm. ohne Grund eingeklammerte πάντας gehört nothwendig aus innerstem Verständniß des Redeganges hier zu der großen Aufgabe des Amtes, erweitert jetzt das ἔθνεσι so, daß auch die Juden wieder mit umfaßt werden, wie Harl. dafür schon Pelag. citirt, wie sich aber (nach seiner ebenfalls richtigen, sehr einleuchtenden Bemerkung) schon aus dem eben so allgemein korrespondirenden ἐκκλησία V. 10. ergibt. Das emphatisch in die Tiefe weisende, noch an ἀνεξιχν. hängende τίς ist ganz wieder wie Kap. 1, 18. 19. gesetzt. Οἰκονομία [2]) führt jetzt das V. 2. sonderlich gebrauchte Wort wieder in den allumfassenden Sinn von Kap. 1, 10. zurück, zeigt neben μυστήριον hier nicht etwa den „Plan des Entwurfes" an (was Rück. am getroffensten findet!) sondern die bekanntmachende, verwirklichende Ausführung des bisher geheim entworfenen Planes, nicht ohne Bezug auf das, was C. a Lap. sagt: quam sapienter *distri-*

---

1) Nicht Aphel von ܢܗܪ sondern Pael mit dem Dat.

2) Denn von der Lesart κοινωνία ist seit Griesb. nicht mehr die Rede. Wir würden οἰκον. von innen heraus als ächt anerkennen, wenn es auch nur schwach bezeugt vorkäme.

butum et omnibus propositum sit — aber nicht bloß hoc tempore, sondern durch die νῦν anhebenden αἰῶνας hindurch. Weßhalb eben bald von der Weisheit weiter geredet wird. Olsh. sehr wahr: jetzt ist gar nicht mehr besonders an den Beruf der Heiden gedacht (wie κοινωνία wohl aus dieser Meinung entstanden); denn es ist ja schon πάντας gesagt. Das Geheimniß war ἀποκεκρυμμένον — dieser stärkste Ausdruck dafür im Kontrast mit φωτίσαι πάντας will hier noch mehr Nachdruck haben, als Röm. 16, 25. σεσιγημένον. Daß es vor der Weltschöpfung und Weltzeit in Gott, der allein war, verborgen gewesen, versteht sich von selbst, also nur ἀπὸ τῶν αἰώνων d. h. von Anfang der Weltzeiten (also auch Menschengeschlechter) her. V. 5. Nur sehr unnöthig wird in zwei Codd. noch καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν beigefügt, nicht grade (wie Olsh. will) auch darum unpassend, weil hier und V. 11. αἰώνων die „metaphysische Ewigkeit" anzeige. Letzteres ist gradezu falsch, wie sich näher zeigen wird, und beidemal wird allerdings vornehmlich „auf die geschichtliche Entwickelung der Menschheit hingewiesen." Daß aber das μυστ. zwar den Menschen (und Engeln sogar, wie nachfolgt) verborgen, dennoch als θέλημα und εὐδοκία, als πρόθεσις bereits in den unausforschlichen Liebes- und Wesenstiefen Gottes (1 Kor. 2, 10.) vorhanden war, sagt uns der Ap., der hier das erste Kap. rekapituliren will, zugleich mit ἐν τῷ θεῷ. So steht Gott allein den πάντας nicht nur gegenüber, sondern auch sogleich dem neutralen τὰ πάντα, über welchen wichtigen Unterschied des Masc. und Neutr. wir Kürze halber zu vergleichen bitten, was wir Kap. 1, 22. 23. gesagt. Πάντα sind hier zunächst ja κτίσματα, wonach nun sogleich sich ergeben möchte, daß κτίσαντι jedenfalls ausschließlich die erste Schöpfung meine; doch das fordert eine genaue Erörterung der merkwürdig sinnvollen Stelle nebst ihrer varians lectio.

Allerdings müssen wir zuerst sagen: schon wegen des deutlichen, scharfen Gegensatzes, der zwischen θεός und τὰ πάντα (wieder deutlich mehr als πάντας) hervortritt, so wie wegen des ἀπὸ τῶν αἰώνων (was ja deutlich s. v. a. ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) muß κτίζειν hier die erste, gewöhnlich und eigentlich so heißende Schöpfung der Welt anzeigen. So machte schon Beng. die allgemeine Bemerkung: rerum omnium creatio fundamentum est omnis reliquae oeconomiae, pro potestate Dei universali liberrime dispensatae. Und das Wahre an diesem Gedanken, wenn wir auch sonst ihn werden berichtigen, sogar umkehren müssen, bleibt jedenfalls: daß ein Zusammenhang Statt findet, auch hier angezeigt werden soll zwischen erster Schöpfung und Heils-Oekonomie. Freilich, darin hat Harl. Recht: diese Substitution einer liberrima dispensatio für das mysterium absconditum befriedigt nicht; wir sagen schärfer, dieser Gedanke von der

potestas dispensata[1]) gehört insofern gar nicht hieher, als des Geheimnisses Inhalt die reichste Gnade, nicht aber das Recht irgend einer Obermacht ist, ferner insofern hier gewiß nicht die Ursach des bisherigen Verbergens oder noch irgend ein andrer Grund für den letzten Grund, welchen die erlösende Liebe schon in sich selber hat, angegeben werden soll. Dennoch muß nach dem vorhin Gesagten, so wie (was noch Olsh. dazu bemerkt) wegen des Part. *Aoristi*, welcher im Sinne der καινὴ κτίσις unmöglich ein τὰ πάντα bei sich haben könnte als bereits Geschehenes[2]), durchaus die Weltschöpfung verstanden werden. Folglich haben, zugestanden, alle die Ausl. Unrecht, welche ganz unvermittelt und wider das klare Wort schon dies κτίσαντι nur ohne Weiteres von dem in Kap. 2. gemeinten κτίζειν zu neuen Menschen in Christo verstanden. (Calv. Grot. Calixt u. s. w. wie alle Socinianer, auch Usteri, Meier, Holzh. und zuletzt wieder B.=Crus. mit einer seinem sonstigen Scharfsinn widersprechenden Hartnäckigkeit, ohne nur zu begründen oder vertheidigen.) Zu geschweigen jenes Quergedankens bei Mold., Zach., Mor., wonach κτίζειν τὰ πάντα hier das Ausführen alles Beschlossenen sein sollte! Auch dagegen ist das Wort an sich wie der Aorist, indem eben noch keineswegs Alles ausgeführt ist; das liegt vielmehr in οἰκονομία und wenigstens zum Theil in ἐποίησεν hernach.

Aber, das alles zugestanden und selbst behauptet — nun muß doch anderseits eben so gewiß von der Schöpfung hier die Rede sein mit irgend einem Bezug auf die Heils=Oekonomie, auf diejenige κτίσις, von welcher Kap. 2. die Rede war. Denn wie käme sonst der Gedanke hieher und was ist sein Zusammenhang? Der Ap. bringt hier in der allgemeinen Rekapitulation auch das zweite Kap. in Erinnerung, wie mit dem μυστ. ἀποκεκρ. an sich das erste: so sagten wir oben und haben es jetzt zu rechtfertigen. Lag denn nicht das Erneuern der gefallenen menschlichen Kreatur durch Christum (grade nach Kap. 1, 4.) selbst bereits als πρόθεσις mit in dem ersten Schöpfungsplane, war nicht die καταβολὴ κόσμου schon darauf angelegt? Das ist ein so tief und nothwendig im ganzen Schriftsystem gegebener Gedanke, daß es uns höchlich wundern müßte, ihn im Eph.Br., namentlich hier an der geeignetsten Stelle nicht noch einmal ganz deutlich ausgesprochen zu finden. Wir haben uns ohne Namen dabei die Deutung eines Auslegers für κτίσαντι notirt: „wie einst, so jetzt

---

1) Den auch Rück. ergreift: es sei doch natürlich, daß Der, von welchem Alles herkommt, einen Theil seines allumfassenden Planes verborgen halte.

2) Wie wir Kap. 2, 15. fanden, daß wohlweislich nicht wieder κτίσας gesetzt war, sondern ἵνα κτίσῃ.

neu! — aber auch das geht freilich nicht, ja nicht einmal (was sonst schicklicher) umgekehrt: wie jetzt neu, so einst. Denn κτίζειν kann nicht Beides zusammenfassen als an τὰ πάντα schon geschehen, in diesem Wort an sich liegt die desiderirte Beziehung nun einmal nicht für den hiesigen Begriff, außer daß etwa (was die Wahrheit sein möchte) der Ap. anspielend an jenes andre κτίζειν erinnern wollte. Nun also, wozu hier der Beisatz τῷ τὰ πάντα κτίσαντι zu τῷ θεῷ, die Erwähnung des Schaffens für den Gott, in dem der geheime Rathschluß zur Heilsanstalt verborgen lag? Man dringe doch recht in den Zusammenhang!

Olsh. gibt auf dieselbe Frage: „Zu welchem Ende hebt P. hier die schöpferische Thätigkeit Gottes hervor?" eine sehr kurze, noch ein wenig zweifelnde Antwort: „Vermuthlich um bemerklich zu machen, daß die Stiftung der Erlösung in Christo selbst eine schöpferische That Gottes ist, die nur von dem, der Alles erschaffen hat, ausgehen konnte; der Schöpfer konnte allein auch der Erlöser werden." Ganz wahr, das wäre die Anspielung auf das andere κτίζειν, das heimliche Mitdenken: derselbe der einst Alles anfänglich schuf, wie dann erneuernd. Aber ist das genug? Ist dies Wie sogar ganz genau zu nehmen, das Erlösen ohne Unterschied nur wieder schöpferisch? Befriedigt das, fragen wir auch hiefür, als ein ganzer, voller Gedanke der apostol. Rede, wie wir in ihr nur solche gewohnt sind? Flatt verglich wohl ganz gut Röm. 3, 29. für den Gedanken, daß der Schöpfer der Menschen, derselbe Gott, der sie geschaffen, auch ihre Erlösung beschlossen habe. Eben damit begnügt sich v. Gerl. und läßt den Ap. so reden: „um daran zu erinnern, daß die Erlösung von demselben Gott herrühre, der auch die ganze Welt erschaffen hat." 1) Aber nochmals, das genügt uns nicht, selbst nicht in derjenigen, etwas annehmlichern Vertiefung, welche Rieger längst dafür gegeben: „wie Gott sein Schöpfersrecht, seine bei Gründung der Erde (vielmehr der Welt) gehabte Absicht auf das Reich seines Sohnes nicht dahinten lassen, sondern durch die Erlösung die Schöpfung wieder retten und auf ihre ursprüngliche Güte zurückführen will." Auch wahr, sogar mehr anstreifend als es hervorhebt, das Richtige schon einflechtend, aber dies ist hervorzuholen. Der bloße Zusammenhang, daß derselbe Gott Schöpfer auch der schöpferische, die Schöpfung nicht aufgebende Erlöser ist, zeigt uns eigentlich nur die Außenseite des Verhältnisses; dem μυστ. ἀποκεκρ. ἐν τῷ θεῷ muß aber durchaus ein wesentlicher Inhalt im θεὸς κτίσας τὰ πάντα entsprechen. Dies merkend hat sogar Matth. diesmal einen zusammenfassenden Doppelsinn von κτί-

1) Selbst Passav. führt S. 314. nur dieses aus.

ζειν ergriffen: es werde „auf Alles hingedeutet, was die allweise göttliche Allmacht sowohl in natürlicher Beziehung geschaffen, als auch in geistiger Hinsicht zum Heile der Menschheit bewerkstelligt hat[1]). Alles in seiner gegenwärtig daseienden Beschaffenheit ist von ihm ausgegangen." Richtig hierin das Gefühl, daß durchaus für den Zusammenhang (namentlich mit V. 10. wovon gleich mehr!) auch das Heilswerk in Christo, der Inhalt des Geheimnisses, mitgedacht sein müsse; falsch aber, wie schon gesagt, die Auskunft, als ob τὰ πάντα sowohl das Weltall als auch alles bis jetzt in Christo Bewerkstelligte, κτίζειν sowohl Schaffen als auch dies „Bewerkstelligen" umfassen könne.

Wie kommen wir doch da heraus? Harl. allein hat wirklich den rechten Weg gezeigt, nur ihn leider noch nicht in seiner ganzen Konsequenz gegen die ihm imponirende Lesartenkritik verfolgt. Der Heilsrathschluß — „war verborgen in dem Gotte, der zugleich den bestimmten Entschluß der jetzigen (ἵνα γνωρισθῇ νῦν V. 10.) Offenbarung bei der Schöpfung der Welt gefaßt hatte." Ja wohl, dies und nichts Anderes muß der Ap. nothwendig hier sagen wollen — mit Rieger's Ausdruck vorhin, der nur an die Hauptstelle hervorgeholt zu werden braucht: „seine bei Gründung der Welt gehabte Absicht auf das Reich seines Sohnes." Aber Harl. gewinnt diesen nothwendigen Sinn, nachdem er die Worte διὰ Ἰ. Χρ., die ihn völlig treffend ausdrücken, als „unhaltbar" aufgegeben hat, nur dadurch, daß er κτίσαντι ἵνα γνωρισθῇ ganz enge zusammenliest: „der die Welt schuf, um in der Kirche Christi die Mannigfaltigkeit seiner Weisheit zu offenbaren, der mit der Weltschöpfung die Welterlösung beschloß und die Welt in d. h. durch und für den Erlöser schuf." Ei nun, wir könnten uns um diesen Preis des wiedergewonnenen Sinnes allerdings das Wegfallen der Worte διὰ Ἰ. Χρ. genehm sein lassen, geben auch zu, daß im Allgemeinen dieser Sinn jedenfalls im Folgenden liegt. Dennoch will uns dies enge Zusammenziehen von ἵνα γνωρισθῇ mit dem letzten, eigentlich nur abhängigen Satze nicht gefallen, da für V. 10. eine andre, umfassendere Anknüpfung viel näher und natürlicher liegt — doch davon bei diesem Vers hernach! Wir können noch nicht damit zufrieden sein, daß die nach unserem Ordnungsplan so einladend parallel sich darbietende Beziehung oder Zurückerinnerung an die drei Kapitel, vollends der Ausdruck für das Trinitarische darin auf diese Weise wegfallen soll: geht ἐν τῷ θεῷ auf den Vater, der nach Kap. 1. den Rathschluß faßte, meint wiederum (einstweilen vorausgesetzt) πολυποίκιλος σοφία die Wunderwege des zur Vollendung führenden Geistes — nun so

1) Also Koppe's Verflachung mit dem richtigen Sinne zusammengeschmolzen!

desideriren wir durchaus in der Mitte noch einen bestimmteren Ausdruck für Christum, dessen Kap. 2. verkündigte καινὴ κτίσις bereits in der ersten „κτίσις" beabsichtigt wäre.

Die Leser merken jetzt, wir wollen διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht streichen, sondern als ächt behalten! Zugestanden, wohlbekannt, die Worte fehlen in den alten Versionen sämmtlich, in den bedeutendsten Handschr., bei lat. KVV. — doch Chrys. u. Theod. kennen sie. Griesb., Scholz, Lachm., Tischend., Hahn, Theile haben sie hinausgethan — doch Knapp fand sich noch bewogen sie zu behalten. Fast einstimmig sind jetzt die Ausl. für die Unächtheit entschieden — wir dennoch nicht so. Harl. meint, man habe das aus Kol. 1, 16. übergetragen — wir erlauben uns umgekehrt zu sagen, daß diese so starke Parallele des Parallelbriefes bedeutend für einen ähnlichen Ausdruck im Eph. Br. spricht. Zwar wollen wir uns nicht auf B. = Crus. berufen, welcher die Lesart wieder vertheidigt, denn der thut es freilich nur im dogmatischen Interesse seiner Deutung für κτίζειν, welche (wie Rück. u. Harl. richtig sagen) mit dem Fallen dieser Worte vollends fällt. Aber wenn auch Rinck in seinen Lucubratt. die sonstige Recepta wieder herstellen will (freilich nicht aus solchen Gründen wie wir), so acceptiren wir das wenigstens als Zeichen, daß die äußere Kritik noch nicht fertig ist. Wenn dieser Beisatz eine Glosse wäre, gewiß der Glossator hätte nur im höchsten Grade sinngemäß hervorgeholt, was im Gedanken des Ap. liegt, diesem gleichsam so zum deutlichern Ausdruck verholfen. Aber eben dies wollen und können wir nicht denken: sollte denn jemals eine Glosse den heiligen Text vollständiger, deutlicher machen können? Daß ohne so einen Beisatz der Gedanke, den man endlich gefunden hat, nicht klar genug dasteht, sehen wir ja wohl aus den bisherigen Irrwegen der Exegese. Warum sollte der Ap. nicht selbst ursprünglich den entscheidenden Ausdruck gesetzt haben, denselben den er an die Kol. so stark ausführt, sondern anstatt dessen ein jedenfalls etwas ungefügiges, kaum entsprechendes: κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ u. s. w.? Meint Harl., daß wir dabei für den Sinn des Ganzen nichts verlieren — ich sage: wir verlieren doch die volle Deutlichkeit, Einfachheit des Ausdrucks für diesen Sinn. Ja ich meine sogar, wir verlieren bedeutend für den rhetorischen Numerus, auf den doch P. bei seinen Perioden genau hält; meinem stets wieder sich prüfenden Gefühle wenigstens will der Satz V. 9. mit dem bloßen, kurzen Ausläufer ohne Adverbialbestimmung: τῷ τὰ πάντα κτίσαντι — gar nicht recht wie voll oder fertig klingen und klappen, dagegen mit dem langen ἵνα γνωρ. dazu wieder sehr schleppend erscheinen. Obendrein werden sich Gründe finden gegen das unmittelbare Hinüberziehen zum ἵνα γνωρ. Man lese recht rhetorisch das Ganze! Man

betrachte, ganz wie in Kap. 1., die stets wiederkehrende Beziehung auf Christum von V. 8. bis 12. πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ — κτίσαντι διὰ Ἰ. Χριστοῦ — ἣν ἐποίησεν ἐν Χρ. Ἰησοῦ (namentlich dies wäre sonst unvermittelt) — abermals ἐν ᾧ ἔχομεν — διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. Warum nun aber die Worte so früh und viel ausgefallen? Freilich nicht — „weil man das κτ. πάντα falsch von der Weltschöpfung verstand" (wie B.=Crus. meint); denn dies war nicht falsch und gab auch kein weil. Wir wissen's eben nicht. Haben wir aber nicht ähnliche Beispiele, wo die innere Kritik alle äußere Autorität überwinden muß? Hatten wir nicht Kap. 1, 15. ein glänzendes, wo das weggefallne ἀγάπην unentbehrlich bleibt? Vielleicht weil V. 11. schon ἐν Χρ. Ἰ. steht — oder wer weiß den vielleicht unglücklichen Zufall, der eine frühe Stammhandschrift getroffen? Oder was in den vielen verlorenen Abschriften, anstatt deren wir uns jetzt an etliche halten, gestanden? Kaum jedoch möchte man an dem (anders als Kol. 1, 16. einfach dastehenden) διά für den Sohn Anstoß genommen haben, denn s. auch Hebr. 1, 2. Joh. 1, 3. (Obwohl διὰ Ἰ. Χρ. in unserem Br. sonst nur Kap. 1, 5. vorkommt.)

Zuletzt bliebe noch zu erwähnen, daß die alten Dogmatiker (welche hier auch den Beisatz lasen) ganz richtig, obwohl unnöthig ängstlich präkavirten: das διά des Sohnes bei der Weltschöpfung zeige nicht etwa die causa instrumentalis an; denn sowohl Joh. 5, 17. 19. 20. im strengen, tiefen Sinne gibt schon dem Sohn die in der Trias gebührend gleiche Kausalität am Schöpfungswerk, als auch Hebr. 1, 10. ausdrücklich, sogar V. 3. dort bringt im φέρων τὰ πάντα κτλ. zum δι' οὗ das Rechte nach. Zu geschweigen des von der Weisheit Sprüchw. 8, 27. 30. Gesagten. Also durch J. Chr. geschaffen heißt gewiß mehr als bei Flatt: „durch dieselbe göttliche Kraft, die auch in J. Chr. wirksam ist!" Lesen wir doch Kol. 1, 16. nicht bloß ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν, sondern sollen auch im πρωτότοκος πάσης κτίσεως das Mittelglied, menschlich zu reden, den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen (der der Spekulation solch Kopfbrechen kostet), der Zeugung zur Schöpfung erkennen. Allein wir müssen ehrlich sagen: der metaphysische Begriff der Schöpfung durch das Wort, im Erstgebornen ist es gar nicht, was hier zunächst in unsrer Stelle der Ap. behaupten und ausdrücken will, sondern vielmehr der Gedanke: daß die Erlösung durch den Menschwerdenden schon ein Ingrediens, ja der innerste Inhalt und das letzte Ziel des Schöpfungsplanes war. Darum steht ja hier Ἰησοῦ dabei, sogar voran, und nach unserm Verständniß muß Bengel's oben erwähnte Bemerkung umgekehrt werden: Oeconomia salutis per Jesum Christum est *fundamentum* creationis rerum omnium — auch angelorum. Denn wenn der Geisterwelt durch diese Erlösung der

Menschen ein Mehreres und Neues noch von Gottes anbetungswürdigem Wesen kund wird, so sind sie doch gewiß auch von Anfang zuvorversehend für diese ihre Vollendung in der Erkenntniß und Anbetung Gottes erschaffen. Bei diesem uns gewaltig mahnenden, uns den Ueberschwang des uns unmittelbar betreffenden Geheimnisses aufdeckenden Gedanken bleibt der Ap. stehen im auch bei der Lehre ganz praktischen Epheserbriefe, läßt es nur angedeutet, daß, was er sagt, freilich zuletzt auf dem metaphysischen Grunde der Schöpfung durch den Sohn ruhet; im Kolosserbr. dagegen für die Philosophen und Gnostiker deckt er diesen Hintergrund schärfer auf. —

V. 10. Auf daß jetzt kund würde den Fürstenthümern und den Gewalten in dem Himmlischen, durch die Gemeinde, die vielmannigfaltige Weisheit Gottes.

Wie gesagt, wenn V. 3—5. trinitarisch geordnet war und durch „Offenbarung" oder „Kundmachung" auf den Geist geführt wurde (welcher die Weisheit Gottes in seinem geheimen Rathe zur σύνεσις aufdeckt) — wenn V. 6. abermals in drei Worten bei einander trinitarischen Bezug nahm — wenn der in Rückblicken und Zusammenfassungen abschließende Charakter dieses dritten (gleich V. 3. mit καθὼς προέγραψα beginnenden) Kap. durchgängig sich darbietet — wenn insonderheit V. 11. 12. als Verbindung des Anfangs und Schlusses bisher, der πρόθεσις und προσαγωγή einleuchtet —: nun so muß auch bei V. 9. 10. ein Dreifaches gesondert sein, d. h. wir haben nicht bloß zwei Sätze zu theilen und konstruiren, deren zweiter mit τῷ τὰ π. κτ. als Unterlage zum ἵνα beginnen dürfte, sondern dies κτίσαντι mit seinem διὰ Ἰ. Χρ. ist ein Mittleres für sich. Diese Lage der Sache bewährt sich alsbald wieder, wenn wir unbefangen genau fragen, wovon denn dies ἵνα schicklich abhänge. Flatt scheint uns Recht zu haben, wenn er gleich anhebt: nur falls κτίσαντι die neue Schöpfung meine, werde das ἵνα γνωρ. schicklich damit verbunden. Also wenn das nicht wahr ist, bleibt es vielmehr unschicklich, auf solche Weise wie Harl. ein Erkennen der Engel vermittelst der Gemeinde zum obersten und letzten ἵνα des bereits in der Schöpfung enthaltenen Rathes zu machen, indem ja so die Gemeinde zum bloßen διά für die höheren Geister degradirt erschiene. Das ἵνα γνωρ. kann nicht unmittelbar am Plane Gottes hängen, das wäre sehr anders als in Kap. 1. geredet. Auch mit ἀποκεκρυμμένου zu verbinden schickt sich eben so wenig: deßhalb so lange verborgen gehalten, damit es nun — den Engeln offenbar werde![1]) Wir fühlen

1) Freilich, dann will man ἵνα zum ἐκβατικόν machen — sehr gegen die paulini-

doch wohl, hier müßten gleichfalls die Menschen eintreten primo loco. Da nun aber εὐαγγελίσασθαι V. 8. gar zu weit ab, ohnehin φωτίσαι V. 9. damit parallel stehet, so ist nichts natürlicher, sachgemäßer, als (wie wir dort schon vorausgesetzt) das weit hinaufgreifende ἵνα γνωρισθῇ daran, d. h. einfach an dem ganzen vorhergehenden Satz selbst, an dessen Hauptverbum (nicht an etwas Abhängiges) zu knüpfen und zu lesen: Mir ist die Gnade gegeben, den Reichth. Chr. zu predigen — dadurch Alle (welche nur irgend die Predigt annehmen) im Empfangen und Erfahren dieses Reichthums zu erleuchten — auf daß nun an dieser so gesammelten Gemeinde (am Resultat des φωτ. πάντας) selbst die Engel Gottes Weisheit lernen. So gehört unser V. 10. noch zu der Folge und Absicht des Predigtamtes (wie schon der Ausdruck ἵνα γνωρισθῇ vermuthen läßt, wenn wir an V. 3. 5. zurückdenken); so nur bleibt fest und klar der umfassende Grundgedanke des Ganzen: in V. 8—12. das große Ziel, die hohe Aufgabe des Amtes zu preisen. Womit dann der einzige Ausweg, den Harl. ergriff, um für V. 9. ohne διὰ Ἰ. Χρ. fertig zu werden, auch von dieser Seite her noch abgeschnitten und die Nothwendigkeit dieses Beisatzes befestigt ist.

Γνωρισθῇ mithin jetzt ein zweites Glied noch zu dem ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ. V. 5. welches hernach V. 9. als ein φωτίσαι gesteigert sich zeigte. Die Ausdrücke sind nach allen Seiten hin streng gewählt, wie immer: jetzt kann vom φωτίσαι πάντας für die Menschenkinder doch wieder nur ein herabsteigendes γνωρισθῆναι für die Engel herkommen. Die Ap. u. Proph. empfangen ihre Einsicht κατὰ ἀποκάλυψιν, das ist das Erste und Unmittelbarste, was der nun vorhandene Geist wirkt; die übrigen Christen, die Hörer der Predigt als solche werden Mitwissende κατὰ φωτισμόν, indem das Licht in ihre Finsterniß scheinet und ihnen zum Licht des Lebens wird; endlich die himmlischen Geister, die ja nicht finster sind, wieder nur κατὰ γνωρισμόν durch Betrachtung der im neuen Lichte strahlenden Gemeinde [1]).

Das in der Vulg. fehlende (doch im Texte der Antwerp. Bibl. regia befindliche) νῦν ist dasselbe, welches V. 5. schon so nachdrücklich hervorbrach, stehet auch jetzt mit ἀπὸ τῶν αἰώνων abermals im Kontrast. War

---

sche Sprache, vollends hier, wo von Plan und Rathschluß die Rede! Rück. erklärt sich mit Recht gegen diese konsekutive Bedeutung, beruhigt sich dann aber auch bei dem seltsamen Zwecke Gottes: er behielt den Rath so lange bei sich, damit jetzt Alle (der Ap. sagt aber nur: die Engel!) die Weisheit erkennen möchten. Ob das „ächt paulinische Betrachtung" ist??

1) Denn die Engel werden ja nicht auch (wie der Würtemberger Hahn hier schwärmt) „durch Jesu wiedergebornes Todesfleisch einst noch vollkommener und in den Leib mit aufgenommen!"

vorhin bloß gesagt: den Menschenkindern bisher nicht kundgethan — so erfahren wir Menschenkinder eben jetzt in der Kundmachung noch ein Mehreres dazu: daß es auch den Engeln bisher verborgen war! Folglich, wie V. 5. für's Erste nur von γενεαῖς redete, so (wie sich jetzt aufdeckt) V. 9. ἀπὸ τῶν αἰώνων zwar die Zeiten von Anfang der Schöpfung, aber doch nicht bloß die γενεαί der Menschenkinder, sondern zugleich noch die vorirdischen Aeonen der Geisterwelt (die sogenannten „Ewigkeiten" innerhalb der Zeit, wie Viele das Wort dann ausdrücken) umfassend. Wir werden das für V. 11. wieder brauchen! Wenn Flatt sagt: „γνωρισθῇ scheint die Bedeutung des Praeter. u. Praes. in sich zu schließen" — so hat er sehr falsch grade das *Futur.* vergessen, welches im ἵνα liegt. So gewiß das εὐαγγελίσασθαι und φωτίσαι πάντας auf Erden zur Sammlung und zum Ausbau der Gemeinde fortgeht durch künftige Zeiten, so gewiß die ἐκκλησία mit dem ersten *Νῦν* beim Anbruche des N. T. noch nicht fertig dasteht, eben so gewiß ist nur an ein fortgehendes Kundwerden für die Engel zu denken, indem diese ja keine vorausnehmende Amts-Offenbarung zur Arbeit am Bau bedürfen, vielmehr (nach ihrem Charakter von Anfang, von der Erdschöpfung her, s. Hiob 38, 7.) die Werke Gottes mit ihrer Betrachtung begleiten Schritt vor Schritt, so wie sie nach und nach fertig werden.

Daß wir vorausgesetzt haben, die ἀρχαί und ἐξουσίαι hier seien dieselben, welche Kap. 1, 21. genannt hat, wird uns hoffentlich Niemand mehr verargen [1]). Unmittelbar einleuchtend ist das um so mehr, als der Ap. gegen jeden Mißverstand, von was für Mächten er spreche, die dem ἐκκλησία gegenübertretende Ortsbestimmung (s. das Frühere für diesen Sinn) ἐν τοῖς ἐπουρ. beifügt. Der absichtlich zweimal gesetzte Artikel hebt es vollends hervor; nur dürfen und müssen wir sagen: der Ap. meint alle himmlischen, guten Engel überhaupt, nicht etwa bloß die regierenden Klassen derselben. Denn wenn sogar den Obersten und Herrlichsten der Himmelsgeister noch Neues durch die Gemeinde kund wird, so versteht sich

1) Die bei Rück. verzeichneten Mißauslegungen (Schöttgen u. A. von den jüdischen Kirchenhäuptern, van Till sogar von den heidnischen Priestern!) sind abgethan, wie die Schleiermacher'sche der Kolosserstelle. Nur Matth. wollte mit seltsamer Verirrung (wie weiland Zeger) wirklich wieder „die Hohen und Gewaltigen, welche in der Welt leben," also die irdischen Obrigkeiten — oder auch allenfalls dazu: „welche auf unsichtbare geistige Weise in der Welt ihr Spiel treiben," verstehn. Diese sollen „zum Bewußtsein ihrer Ohnmacht geführt werden" — als ob das die Einsicht in Gottes Weisheit wäre! Dabei muß dann τὰ ἐπουράνια (das doch eben mit der ἐκκλησία auf Erden den Gegensatz bildet) der Inbegriff des Himmlischen, das Reich Gottes heißen. Wie Harl. Aehnliches von Aelteren schon (Pelag., Knatchbull, Baumg.) abgewiesen hat.

dies für die Untergeordneten von selber: dies ist hier wie Kap. 1, 21. (nebst der absichtlichen Zurückweisung) die Ursach, warum er grade so hervorhebend redet. Eine andre Frage jedoch entsteht: ob nicht auch die bösen Geister pro suo modo mitgedacht seien? Wenn wir Kap. 1. dieselben freilich mitverstehen mußten, so ist dagegen hier unbedingt zu widersprechen. Zwar findet sich schon bei Hier. Ambros. Vatabl. Bugenh. Vorst. Est u. s. w. diese von Calv. mit Recht „inconsiderate" bezeichnete Deutung; selbst Beng. setzte: vel etiam malis, sed alio alioque modo. Auch Olsh. meint noch, man habe keinen Grund, bloß an böse oder bloß an gute Engel zu denken, P. rede ganz allgemein von allen höheren Wesen; endlich v. Meyer's Note [1]) vergißt nach seiner Weise nicht beizufügen: „doch zugleich den bösen Engeln, siehe Kap. 6, 12." Wir widersprechen, denn hier offenbar ist ἐν τοῖς ἐπουρ. anders als Kap. 6, 12. gemeint, hier ganz gewiß die der irdischen Gemeinde gegenüberstehende, die ἀρχάς und ἐξουσίας absichtlich bestimmende Ortsbezeichnung. Und, was noch mehr sagen will, der Gedanke selbst leidet's nicht, denn daß die Teufel Gottes Weisheit erkennen sollten, scheint uns völlig undenkbar, mit ihrer Natur als Teufel unverträglich [2]). Ihnen gehört die Macht, welche den Fuß auf den Nacken setzt; könnte ihnen je die Weisheit Gottes in dem realen Sinne des Einschauens, der hier vom γνωρισθῆναι doch unzertrennlich bleibt, kund werden — sie würden daran auch wieder weise, wie die Engel Gottes. Die etwa beizubringende Parallele 1 Kor. 4, 9. ist ganz anders beschaffen: dort freilich sind zwischen κόσμος und ἄνθρωποι sogar vornehmlich die bösen Engel gemeint, der Begriff aber auch ein völlig verschiedener. Dort die Apostel in ihrer Erniedrigung, ihren Leiden zum Schauspiel gemacht, hier die ganze Gemeinde in ihrer Herrlichkeit ein Spiegel der Weisheit Gottes. Man merke gegen Kap. 1. (welches das große Wort erst am Schluß aussprach) und Kap. 2. (welches dasselbe ganz unausgedrückt ließ) nun in Kap. 3. der Fortschritt, daß vor dem Schlusse V. 21. schon einmal hier in der Mitte die ἐκκλησία genannt wird. Luther's Uebersetzung: „an der Gemeinde" — drückt auch nicht scharf genug die hohe Stelle aus, welche das διά der Gemeinde für die Engel gibt, denn für diese hohen Geister wird solches διὰ τῆς ἐκκλησίας gleichsam parallel unserem διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ für die Erkenntniß Gottes! Ja nicht bloß gleichsam, es ist ganz eigentlich so: Christus als Heiland kann den Engeln, als nicht ihrer Natur verbrüdert, nur auf diesem Wege der Betrachtung in der Gemeinde sich zu erkennen geben. Jene vorhin von

1) Die bei Harl. wohl anstatt Sarcer. zu nennen wäre.

2) Daemones autem *non* aeternas temporum causas et quodammodo cardinales in *Dei sapientia* contemplantur. So sehr einfach schon Aug. de civ. IX, 22.

uns bemerkte, nächste Beziehung des Gedankens auf die Würde und Höhe des apostol. Amtes hebt wohl Grot. gut hervor: Vide, quantus honos hominum, quod haec arcana consilia per ipsos, maxime per apostolos, Deus innotescere angelis voluit. Ideo angeli post hoc tempus nolunt ab apostolis coli tamquam in ministerio majore collocatis, Apoc. 19, 10. et merito. Doch dabei bleiben[1]) ist einseitig, kann sehr falsch werden, als ob dies Kundthun der Weisheit Gottes den Engeln so zu sagen schon käme, wenn sie der apostol. Predigt zuhören. Auch dagegen steht διὰ τῆς ἐκκλησίας und will sagen: durch die von der Predigt gegründete, bereitete Gemeinde fortwährend. Eben die Gemeindebereitung und der wunderweislich gewonnene Gemeindebestand zeigt den Engeln das neue Licht, nicht eigentlich schon das Wort, welches sie nicht reden können (daher Apostg. 10, 5. 6.) — ja nicht einmal so wie wir verstehen, bevor es in seiner Frucht erscheint. So haben wir dann, wie in Kap. 1. und 2. die wesentlichen Definitionen der Gemeinde in sich selbst, für ihr Sein und Werden, so hier gleichsam beiläufig ihren erhabensten Würdebegriff nach außen, ja nach Oben, nach dem Himmel hin: sie ist das θέατρον τῆς δόξης τοῦ θεοῦ!

Nehmlich in derjenigen besondern Beziehung, nach welcher allein sich Gott den außermenschlichen Geistern mit zunehmender Herrlichkeit noch offenbaren kann: in Ansehung seiner Weisheit. Hier bekommen wir wichtigen Aufschluß, im Allgemeinen und Besondern. Für's Erste schon überhaupt erfahren wir, daß die lieben Engel bei all ihrer Seligkeit im Anschauen Gottes doch nimmermehr (thöricht zu reden) auf Langeweile gerathen mögen, weil es auch ihnen durch Betrachten und allmähliges Innewerden zugleich der Werke Gottes nicht an sich entwickelnder Mannigfaltigkeit fehlt. Allerdings, der Ap. „setzt voraus, daß die Engel einer Steigerung ihrer Erkenntniß fähig sind" — und diese Idee ist darum nicht schwierig (wie Olsh. meint), weil „wir bei den Engeln, wie keine Fortpflanzung, so auch keine Entwickelung, überhaupt also keine Geschichte denken können." Denn eben die Geschichte der Erdenwelt und ihres Mittelpunktes, der Gemeinde, wird nun den Himmelsgeistern in Betrachtung und Theilnahme rückwirkend noch eine eigene Geschichte. Das ist die

1) Wie auch Olsh. diesen Fehler begeht. „P. führe die Aufgabe seiner Wirksamkeit durch alle Stufen hindurch: zuerst habe er zu predigen unter den Heiden, dann alle Menschen zu erleuchten, endlich beides, um sogar den Engeln im Himmel die unendliche Weisheit Gottes kund zu thun." Gut gesehen, insoweit diese Konstruktion das von Harl. hineingetragene Konstruiren des ἵνα γνωρισθῇ widerlegt; aber dabei vergessen, daß erst διὰ τῆς ἐκκλ. dazwischen tritt und P. nicht etwa fortfahren konnte in seiner Amtsperson: καὶ γνωρίσαι ταῖς ἀρχαῖς — διὰ τοῦ εὐαγγελίου.

„verständige Antwort" auf die schwere Frage nach dem Wie dieser Erkenntnißvermehrung, obgleich Rück. eine solche Antwort für unmöglich hält. Das ist auch hoffentlich Antwort genug für Matth., welcher gar diesen Gedanken für etwas erklärte, das sich weder sprachlich noch sachlich rechtfertigen lasse, solchen Zweck, der an den zuvörderst betheiligten Menschen auch noch himmlische Mächte berücksichtige, ganz unbegreiflich fand! Wir unserntheils begreifen sehr wohl, wie tief und mit der ganzen Schrift übereinstimmend, wie innerlichst sachgemäß uns hier der Ap. als im Vorübergehen das Verhältniß der Engel zu Gott und Menschen zeigt. Daß Gott die Liebe ist, wissen sie von Anbeginn und leben selbst nur ganz in dieser Liebe; daß die Liebe sich als Gnade der Gefallenen erbarmt, auch das ist ihnen ein daraus folgender einfacher und gewisser Gedanke. Ferner von Seiten der Macht oder wirkenden Kraft, nach ἐνέργεια τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ können ebenfalls die Engel Gott nicht so unmittelbar neu kennen lernen, wie wir, in denen diese Kraft sich zu erfahren gibt. Es bleibt also freilich nur übrig, was der Ap. eben darum sagt: von Seiten der Weisheit schauen sie Gott in einem noch zunehmenden, für sie neuen Lichte der Herrlichkeit. Beng. zu σοφία kurz und gut: Circa hoc objectum imprimis versantur angeli — wozu man für weiteres Nachdenken 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 27. Hesek. 28, 12. vgl. 14. setzen kann. Dabei dürfen wir aber nicht etwa mit B.-Crus. wieder irre gehn: P. rede nur darum so von dem Erkennen der Himmlischen: „weil der Menschengeist noch nicht vermögend sei, das Ganze jenes Planes zu durchschauen." O nein, als der Ap. predigte und den Eph. Br. schrieb, hat er mehr davon durchschaut, als die Engel, deren ἵνα γνωρισθῇ seiner Predigt ja erst nachfolgt. Noch nicht einmal genug, wie Rieg. bescheiden andeutend sich ausdrückt: „was bei dem Glauben an das Evang. davon auf Erden genossen wird, ist nicht von geringerem Werth, als was den Engeln davon im Himmel kund wird." Wir dürfen kühnlich so hoch steigen, als die Schrift uns führt, und sagen: wir Menschenkinder, die es zunächst angeht, kommen über die Engel — die Wege des Glaubens, in denen wir die Weisheit erfahren, bleiben den zuschauenden Engeln eigentlich doch für die Erfahrungseinsicht verschlossen.

Aus aller dieser Betrachtung haben wir schon im Allgemeinen gemerkt, nicht bloß warum P. den Engeln die Weisheit zu erkennen zutheilt, sondern auch, warum er grade für sie das ihr einfaches Wesen ergänzende Element des Mannigfaltigen dabei, die auch sie noch entwickelnde Entwickelung der Geschichte hervorhebt. Aber das bedarf nun weiter nach seinem Inhalte gedeutet zu werden. Der Ap. bildet sich für die Fülle seines Gedankens vielleicht selbst wieder, da wir es sonst nicht

finden, das überschwängliche Wort πολυποίκιλος. (Der Syr. drückt so etwas aus wie plena discriminum, Erasm. vehementer varia, Beng. viel= und mannigfaltig. B.=Crus. fügt sehr gut noch bei: nicht bloß mannigfach, sondern tief, verschlungen, wie in ποικιλόφρων. Denn in der That, es hat noch einen Zusammenhang mit dem schon voraus hieher deutenden ἀνεξιχνίαστος V. 8.) Daß nun πολυπ. σοφία zusammen eine Beziehung auf den Geist hat, liegt in dem von uns entdeckten Ordnungsplan, bestätigt sich durch πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως Kap. 1, 17. (worin wir ja schon fanden, daß der Geist uns durch Aufdeckung der Weisheit Gottes weise macht), wird sich bald noch genauer bewähren [1]). Denn woran und worin schauen denn eigentlich die Engel diese vielbunte Weisheit Gottes, die durch die Gemeinde offenbar wird? Man hat zuerst schon (wie Flatt) gedacht und gesagt: sie empfangen nun erst den Aufschluß über die bisherige, räthselhafte Führung des Vorbereitens, Wartens, Gehenlassens, deren Ziel sie nicht abzusehen vermochten. Ganz wahr, auch das gehört mit hinein und ist der Anfang dieses γνωρισθῆναι — doch gehet dies ja fort, an der schon bestehenden, sich entwickelnden Gemeinde selbst, also der eigentliche Hauptpunkt kann es nicht sein. Man kommt näher und sagt (wie bei Olsh. besonders deutlich zu lesen): „das Eigenthümliche, was ihnen jetzt erst kund wird, ist der Wunderweg Gottes in der Begnadigung des Sünders, durch Ausgleichung des Widerstreites zwischen Gerechtigkeit und Gnade an demselben." Also mit Einem Wort: das Versöhnungs=Geheimniß. An sich ein wahrer Gedanke, doch — wir behaupten es dreist, hieher gar nicht gehörig, so daß man dabei nur sehen mag, wie die dogmatischen Systemgedanken für das Eigenthümliche, Specielle der Schrift im Einzelnen unsre Exegese noch verblenden. In der Versöhnung, die Gerechtigkeit und Gnade ausgleicht, in dem aufgedeckten Geheimniß des Kreuzes an sich ist doch wahrlich kein πολυποίκιλον — obgleich schon Greg. Nyss. (s. die ganze Stelle bei Harl.) gemeint hat: οὐκέτι μόνον ἁπλῆ ἀλλὰ καὶ πολυποίκιλος ἐγνώσθη ἡ σοφία τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία κατορθοῦσα. Wir können dem nicht mit Harl. beistimmen, denn weder in dem „Unterschiede der jetzigen Offenbarung von früheren," noch in der „Schlichtung des Widerstreites zwischen Gesetz und Gnade" auf dem eben so einfachen als tiefen Wunderwege der Versöhnung kommt eigentlich das πολύ zu seinem Rechte. Wir haben drei Stellen in der Schrift, welche in dreifacher Beziehung von der Theilnahme der

1) Ganz in der fernen Tiefe des typisch=prophetischen Wortes erscheint Ps. 68, 14. die als Beute der Gemeinde vertheilte, mannigfache Geistesmacht als das glänzend schillernde Gefieder der Taube. In Sir. 33, 11. hat nur Luth. ähnlichen Ausdruck, griech. πλῆθος ἐπιστήμης. Dagegen vgl. noch Weish. 7, 22. auch bald voran πολυμερές.

Engel am Heile der Menschen reden, das ist nicht zu verwechseln und vermengen. In dem Worte des Herrn Luc. 15, 10. zeigt sich uns die Theilnahme der Engel als lediglich über des Einzelnen Rettung sich freuend: das ist das Geringste, war schon vor der Gemeindestiftung vielfach wahr. Wiederum ein Apostel eröffnet uns 1 Petr. 1, 12. mit sehr sinnigem Worte, daß die Engel gelüstet in das einst dunkel zuvorbezeugte, jetzt hell verkündigte Evangelium einzuschauen: das gehet schon das Ganze des göttlichen Rathes an, ja das meinet allerdings insonderheit den aufgedeckten Rath der Versöhnung. Denn mit παρακύψαι spielt Petr. an auf die Cherubim, die sich anbetend, herab- und hineinschauend über dem Gnadenstuhl der Bundeslade bückten. Da gilt's freilich anzubeten mit den Cherubim, die auch stets tiefer noch, nie ganz befriedigt in das Geheimniß einzuschauen gelüstet — wie desgleichen Hebr. 9, 5. in erhabener Steigerung damit endet. So haben wieder die Engel, die Träger der göttlichen Erweisungen schon im Vorbilde mit ahnender Erwartung hingeschaut, so schauen sie noch, und auch ihre Anbetung beschattet die golden klare Fläche dennoch mit heiligem Dunkel. Hier endlich in unsrer Stelle redet P. abermals von etwas Anderem, denn hier spricht er von, wenn auch allmähligem, doch zuletzt völligem Kundwerden der Weisheit. Wenn Krall in Gemarke[1]) bei unsrem Text die Sache wieder nur dahin zog, und ihn aus 1 Petr. 1, 12. vermeintlich erklärte, da ja doch die Cherubim ihre Augen auf den Versöhndeckel gerichtet hielten — so ist das eben eine Vermengung; hernach bringt er selbst wenigstens noch dazu, was allein das Rechte ist: die Weisheit Gottes in Regierung und Erhaltung (genauer nur: Bildung und Vollendung) der Gemeinde, das „große Gesicht" des brennenden und doch nicht verbrennenden, vielmehr im Feuer zum Weinstock verklärten Dornbusches. Hieher gehört das Betrachten der himmlischen Brautwächter im Hohenliede, Kap. 3, 6. 6, 9. 12. Nehmlich die πολυποίκιλος σοφία weiset — nicht auf den Wunderweg der Versöhnung in Christo, den Einen, sondern auf die mannigfaltigen Gaben und Führungen, auf die an der Gemeinde sich erzeigenden Wunderwege des die Versöhnung zutheilenden, die Gemeinde wirklich bauenden Geistes[2]). Man vergl. doch 1 Petr. 4, 10. οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ für die Gaben, so wie für die Führungen Röm. 11, 32. 33. Auch Harl. führt die letztere Parallele an, aber er nimmt nicht heraus, was klar darin zu Tage liegt. Nach dem Spruche Lavater's: „Jedem ewig ein Andrer und Jedem ewig Derselbe" — beweiset sich Gott als heil. Geist

1) Evang. Zeugnisse aus d. Wupperthale. Barmen 1832. S. 96 ff.

2) Von der Berufung und Beifügung der Heiden vornehmlich (woran Chrys. noch dachte) ist jetzt in ἐκκλησία gar nicht mehr die Rede!

in der Gewinnung und Bereitung jedes Einzelnen zum Ganzen — und eben das erfahren und lernen die Engel an der Gemeinde, freilich nicht bloß durch ihre Gegenwart bei den Gottesdiensten, ihr Zuhören bei der Predigt (wie gutmüthige Beschränktheit früher sagte), sondern in der theilnehmendsten, durch ihren Dienst Hebr. 1, 14. selbst sehr nahe dabei betheiligten Betrachtung. Die Berl. Bibel trifft's in ihrem Witz: „Gott hat müssen viele Fächer machen, denn wir haben die ganze Herrlichkeit Gottes nicht ertragen können." Dies Fächermachen der Liebesweisheit, aus welchem dennoch eine ganz herrliche, ganze Gemeinde hervorgeht, ist das πολυποίκιλον. Dahin gehört also wirklich, wie Flatt Recht hat und Rück. falsch bestreitet, als ein rechtes Hauptstück, die verschiedene Behandlung verschiedener Individuen — auch die Mannigfaltigkeit der Mittel, deren sich Gott bedient (nur nicht bloß, wie Grot. einseitig zurückschauend ein Langes und Breites von den Vorbereitungen des N. T. redet); denn grade das ist das νέμειν in der οἰκονομία, welches Wort Rück. selbst betonen will. Sehr unberechtigt findet auch Harl. diese Ansicht „nicht haltbar," weil er sie so vereinzelt aufgreift, anstatt das Ganze tief zu durchdenken. Wir geben ihm sein eignes Citat zurück und sagen: eben diese verschiedenen Vertheilungen, Behandlungen, Anordnungen des ganzen Weltlaufs, daß alle Dinge dazu mitwirken müssen, sind ja die κρίματα und ὁδοί des Römerbr. mit dem großen einen Ziel: ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. So haben wir unsern Spruch ganz in dem Sinne gefaßt, mit welchem Neander (am Anfange der Denkwürdigkeiten) ihn zum Texte voranstellte für sein Lieblingsthema kirchengeschichtlicher Betrachtung: die verschiedenen Wege der Bekehrung zum Christenthum — womit dann freilich auch noch die Verschiedenheit der Begabungen zusammenhängt. (Nur nicht eigentlich „Richtungen," denn Eine Richtung hat Alles auf den Einen!) Endlich ist es eben wegen dieser mannigfaltigen Weisheit, wonach Gottes Gemeindeplan angelegt ist, nöthig, daß die Amt- und Bauleute, die Verkündiger des reichen Geheimnisses zur Ermahnung und Lehre für jeglichen Menschen, dabei selbst ἐν πάσῃ σοφίᾳ verfahren, wie Kol. 1, 28. geschrieben steht[1]). Prototypisch aber dafür, grundlegend und maaßgebend bleibt für alle Zeiten der Bereitung das durch den Geist in Schrift gefaßte apostolisch-prophetische Wort. Dies hat, wie wir hier sehen, eine gute Zuversicht zu sich selber. „Wenn schon vom alttestamentl. Gesetze gerühmt wird, daß die Gebote des Herrn lauter seien und erleuchtend die

1) Also derselbe Geist sie das lehre. Jes. 11, 2. Denn der Geist Gottes überhaupt ist's, der von Uran schon in der Schöpfung also waltet, daß die Ordnung des Mannigfaltigen in der Einheit die Weisheit offenbaret. Weish. 7, 21 — 27. 2 Mos. 31, 3.

Augen, so ist der Apostolat in seiner überschwänglichen Klarheit sich dessen gewiß, daß er über den Haushalt des von ewigen Zeiten her in Gott verborgenen Geheimnisses eine alle Menschen erleuchtende Kunde bringt und die Kirche in einen solchen Besitz der mannigfaltigen Weisheit Gottes setzt, daß von ihr aus Himmel und Erde zur Kenntniß derselben gelangen können." (Delitzsch.) Mag von außen angesehen es wahr sein, was auch ein Kahnis behauptet: „wohl kein Apostel sah alle Zeiten und Völker vor sich, als er unter bestimmten Verhältnissen an bestimmte Gemeinden schrieb" — so möchten wir doch theils grade bei dem Epheserbrief ausnahmsweise fragen: Wer weiß? — theils auf jeden Fall auch im neutestamentl. Worte den Sinn des eingebenden Geistes noch über die Gränzen des Vorsichsehens der Apostel erweitern.

V. 11. 12. Nach dem Vorsatze der Weltzeiten (Ewigkeiten), welchen er gemacht (veranstaltet) hat in Christo Jesu unserem Herrn, in welchem wir haben die Freudigkeit und den Zugang in Zuversicht, durch seinen Glauben.

Wie hier der Ap. rekapitulirend πρόθεσις und προσαγωγή, Anfang und Schluß aus Kap. 1. und 2. zusammenziehet, sahen und sagten wir schon. Woran jetzt eigentlich das κατὰ πρόθεσιν sich knüpfe, wird gefragt. Warum, wie Manche wollen, damit auf V. 9. oder gar auf ganz V. 3—10. (oder 5—10.) zurückgegangen werden müsse, sehen wir nicht ab; am natürlichsten und formell richtigsten freilich hängt wieder die Fortführung an dem letzten Hauptsatz ἵνα γνωρισθῇ. Nichts desto weniger scheint uns Koppe nicht ganz unwahr im Gedanken πρόθεσις enger noch an σοφία zu knüpfen. Freilich nicht in seiner übertreibenden Auflösung hat er Recht: σοφ. κ. πρ. i. e. σοφ. ἐν προθέσει, i. e. πρόθεσις σοφωτάτη — dagegen mag Harl. „die bekanntesten Gesetze der Satzfügung" aufrufen; aber daß die mannigfaltig ausführende Weisheit grade schon im Vorsatze zuvorversehen ist, scheint uns eine sehr nahe liegende Kombination, so daß insofern wirklich das κατά sich auf den ganzen Satz ἵνα γν. ἡ πολυπ. σοφία zusammen bezieht. Daher B.-Cruſ. von dieser Wahrheit bewogen wieder im richtigern Sinne zur engern Anknüpfung an das letztgenannte σοφία zurückkehrt. Πρόθεσις τῶν αἰώνων unterscheidet sich gewiß absichtlich vom ἀπὸ τ. αἰών. vorher[1]), ist also nicht abermals nur zu übersetzen, wie Luth. von der Welt her, de Wette: von Ewigkeit her. Die zweierlei αἰῶνες im Rückblick und Vorblick entsprechen sich deutlich, sobald wir uns einmal an die αἰῶνες ἐπερχόμενοι Kap. 2, 7. erinnern,

1) Womit es Theod. u. Phavor. ohne Weiteres vermengen.

dann wieder hernach Kap. 3, 21. εἰς πάσας τὰς γενεὰς κτλ. lesen. Es war gar nicht so übel, wie Rück. es aufnimmt, wenn Lap., Baumg., Seml. diese Wahrnehmung verfolgten und den Genit. objektiv deuteten: der Vorsatz über die Reihe der Jahrhunderte und der ihnen zuzutheilenden Ereignisse. Wenigstens ist gradezu falsch die dagegengestellte Behauptung, daß αἰῶνες in der paul. Sprache nie eigentlich Zeiten der Menschengeschichte bedeute, denn wir haben das oben in Kap. 2, 7. gefunden; auch bezieht sich die πρόθ. hier keinesweges auf etwas ein= für allemal Vollendetes, vielmehr soll das ἵνα γνωρισθῇ fortgehen und zunehmen. Also wirklich (mit Matth.) „ein durch alle Zeiten hindurchgreifender Rathschluß" — wie schon Dekum. höchst treffend mit οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν Kap. 1, 10. erklärt hat, ohne dies selbst recht zu verstehen. Also gewiß nicht mit Olsh.: „der in der Ewigkeit gefaßte Vorsatz" — oder mit Harl.: „der mit den verschiedenen Zeitläufen zugleich vorhandene, von jeher also existirende." Ja, das liegt auch drin, ist aber wieder nur die eine Seite a parte ante, während jetzt das τῶν αἰών. beide Seiten zusammenfaßt, die andre a parte post hinzufügt, also sogar eher dies Letztere hervorhebt. Gottes Vorsatz, aus welchem heraus die mannigf. Weish. nach und nach zur Kunde kommt, war von den Verhüllungs=Zeiten her schon vorhanden und gehet auch durch die Enthüllungs= oder Erfüllungs=Zeiten sich ausführend hindurch. Endlich weil den γενεαῖς der Menschenkinder schon αἰῶνες der Geisterschöpfung vorhergingen, eben so nach der Vollendung αἰῶνες der Anbetung in Ewigkeit (welche nicht etwa die Zeit und damit die Kreatur aufheben kann) folgen werden, so kann man auch sagen: der Vorsatz der Ewigkeiten — im biblischen Sinne nehmlich, welcher keine andre, metaphysische Bezeichnung der Ewigkeit kennt. Damit wird immer noch nicht τῶν αἰώνων ganz einerlei mit αἰώνιος, wie so Viele gesagt haben, sondern faßt schon zusammen den αἰὼν τῶν αἰώνων V. 21., jedoch mit vorherrschendem Hinblick auf die noch rückständigen, zukünftigen Zeiten der Entwicklung und Offenbarung, welche nichts Anderes bringen werden, als was dieselbe πρόθεσις bereits ἀπὸ τῶν αἰώνων gesetzt hat.

Mit dieser Fassung hängt nun auch zusammen das Verständniß des merkwürdig zweideutigen, mittleren Ausdrucks, welchen der Ap. diesmal zu πρόθεσις anstatt προέθετο fügt: ἣν ἐποίησεν [1]). Gefaßt oder voll=

---

1) Denn wenn Luth. (den Alle außer B.=Crus. unerwähnt lassen) und Moldenhauer (den Rück. allein statt unsrer Volks= und Kirchenbibel nennt!) wie schon Hier. u. Theoph. (welche Harl. erwähnt) ἣν mit σοφ. konstruiren, so versteht sich freilich, daß man ποιεῖν σοφίαν gar nicht sagen kann. Vollends ἣν ἐκκλησίαν wäre die wunderlichste Willkühr.

bracht? Die Ausl. schwanken und zanken zwischen Beidem, weil das Wort Beides darbietet. De Wette, Allioli, Kistem. haben übersetzt: vollführt — Stolz u. van Eß: ausgeführt — letztere freilich falsch dazu: durch Chr. Jesum. (So schon Theod., auch Grot. exsequutus est per Chr. J.) Matth. hält ποιεῖν fest als wirkliches Thun, Machen oder zu Stande Bringen; Olsh. entscheidet sogar streng: es müsse nothwendig auf die historische Realisation des Rathschlusses, nicht auf den innerlichen Akt des göttlichen Willens gehen, denn darauf allein führe theils der Aorist schon, theils die Form des Namens, indem Chr. Jesus stets und ohne Ausnahme den fleischgewordenen Logos bezeichne (was wir vorhin zu V. 9. geltend machten) — auch folge ja mit V. 12. das Ergebniß des ausgeführten Rathschlusses. Fast möchte man Recht geben, nur daß die gänzliche Ausführung mit den Aeonen und ihrem ἵνα γνωρισθῇ, das am φωτίσαι πάντας hängt, freilich noch rückständig ist, also diese nicht eigentlich gemeint sein kann. Aber da stehen Andre gegenüber und übersetzen: welchen er gefaßt hat! Von Calv. an die Meisten, auch Beng., unter den Neueren Flatt ganz kurz mit Verweisung auf Marc. 3, 6. 15, 1. Rück. erklärt eben so kurz die Bedeutung exsequi für unmöglich, B.-Crus. die entgegenstehende für gewiß. Was wollen wir dazu sagen? Die Sprache, welche man auf beiden Seiten gekannt hat, muß doch nicht eben entscheiden. Daß ausführen durchaus nur διαπράττειν, καταπράττειν heiße, wie Harl. meint, kommt uns doch viel zu strenge behauptet vor [1]; ferner συμβούλιον ποιεῖν bei Marcus ist schon wegen des menschlichen σύν dabei ganz etwas Anderes als daß ein in Gott gefaßter Beschluß ganz damit verglichen werden könnte. Dort ist offenbar ein Rath-halten, Zusammenkunft-veranstalten, also wirklich eine Art Ausführung dabei, ein Anstaltmachen auch nur zum Berathen, welchem in Gott nichts entspricht, es werde denn sehr anthropomorphisch geredet. Also Winer scheint unsre Stelle nicht mit vollem Grund unter ποιεῖν für ποιεῖσθαι zu reihen. Wie der Hinblick auf die Ausführung (nach B.-Crus.) hier „den Gedanken stören" sollte, kann man nur einsehen, wenn man τῶν αἰώνων falsch verstanden hat. Vielmehr fordert unser Ordnungsplan, der hier eine summirende Zusammenfassung des Anfangs und Schlusses nachweiset, sehr natürlich einen mittleren, hinüberleitenden Ausdruck, und eben diesen hat der Ap. in ἐποίησεν gesetzt, wie der Streit der Ausl. selber beweist. Wir halten es also diesmal aus Gründen mit v. Meyer's „zugleich" in seiner Note, wie auch Pass. sich dazu entschließend sagt: „gemacht, d. i. gefaßt, bereitet und erfüllet." Nur daß

1) Man sehe z. B. 1 Theſſ. 5, 24. ὃς καὶ ποιήσει — ferner Apostg. 4, 28. 11, 30. 15, 17. Röm. 4, 21. 2 Kor. 8, 10.

wir eben die völlige Ausführung noch nicht verstehen, sondern einen Uebergang und Anfang der Ausführung als Zusammenfassung, als Hinüberleitung zum ἔχομεν, als dem grade so vorwärts und rückwärts blickenden αἰώνων gemäß. Ganz genau ließe sich, wie uns dünkt, etwa des Ap. Meinung ausdrücken: veranstaltet oder Anstalt (damit und auch schon dazu) gemacht. Wir wüßten wenigstens nicht, was dieser so völlig in den Kontext passenden Deutung für das jedenfalls absichtlich schwebend gesetzte πρόθεσιν ποιεῖν [1]) entgegen wäre.

Sofort steht wieder dabei das uns längst und wohl bekannte, hier (nach Olsh. richtiger Bemerkung) auf den bereits Menschgewordnen verweisende: ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Rück. gesteht einmal, daß ihm (wie schon Kap. 1, 4.) den klaren Begriff zu gewinnen schwer werde; wir müssen diesen Gewinnst auszutheilen für das Verständniß des Geheimnisses Christi, des in Christo gefaßten und sich vollführenden Rathes dem heil. Geist überlassen, auf dessen Offenbarung auch sonderlich unser 3. Kap. hier steht. Oetinger [2]) macht darauf aufmerksam, wie sich der Eph.-Br. z. B. vom Römer- und Galaterbr. unterscheide: hier sei nicht mehr durch „abgetheilte Lehren von der Rechtfertigung u. dgl." geredet, sondern es werde das ganze Evangelium von der neuen Kreatur in Christo aus dem Vorsatz der Ewigkeiten hergeholt. Er sagt dazu: nur im Fortgange des christlichen Lebens durch Erleuchtung des Geistes der Offenbarung komme man dahin mit allen Heiligen zu begreifen, wovon hernach V. 18. 19. spricht. Und so ist es, daher allein kommen die klaren Begriffe, die mehr als abgetheilte Begriffe sind.

Der freudig ergreifende, auch die schon vorhandene Verwirklichung anzeigende Beisatz diesmal: τῷ κυρίῳ ἡμῶν — faßt in diesem auf den Plan tretenden ἡμῶν die vorhin genannte ἐκκλησία mit lieblichstem Nachdruck zusammen, leitet so hinüber zu V. 12., welcher mit seinem ἔχομεν dies ἡμῶν ausführt. Daß hiemit auf Kap. 2, 18. zurückgewiesen wird, sahen wir; also sehr falsch bei Rück. die seltsame Behauptung: daß die hier noch folgenden Worte keineswegs mehr wesentlich zur Sache gehören! Sie gehören zum sich vorbereitenden Summiren des Ganzen, bringen auch noch, wie sich gleich zeigen wird, etwas Neues und sehr Wichtiges bei der Wiederholung hinzu. Wenn, wie doch einleuchtet, hier das ἔχομεν bedeutsam nach Kap. 2, 18. und 1, 17. zum drittenmale steht, so ist nichts verfehlter und sinnwidriger (auch schon wegen des κύριος

1) Wobei wir noch an ποιῆσαι V. 20. erinnern.

2) In den Epistelpredigten. Seinen „Fingerzeig zum Verstande des Br. P. an die Eph.," der uns gewiß guten Dienst leisten würde, haben wir leider nicht zu erlangen gewußt.

ἡμῶν, den sich doch P. nicht allein damit zueignen will), als der Einfall von Vatabl. u. Bucer, daß hiemit P. von sich selbst spreche: cujus ope sine metu evangelizo! Wahrlich dagegen zeugt nicht bloß (was Harl. nennt) das folgende αἰτοῦμαι, sondern Alles im ganzen Gedanken, Satz, Zusammenhang, Brief. Das τήν auch vor προσαγ. ist mit Recht zu behalten — aber wie ordnen sich nun die drei Ausdrücke, die sinnverwandten und doch verschiedenen, absichtlich so gesetzten? Beng. hat gemeint, παῤῥησία und προσαγωγή ständen parallel voran als die zwei Aeußerungen des innern Grundes, der πεποίθησις. Denn er versteht: libertatem *oris* in orando, admissionem *in re*, beides durch die fiduciam in corde. Also gleichsam Zusprache und Zugang in Zuversicht. Aber daß παῤῥησία diesen etymologischen Specialsinn behalte (Zürch. Uebers. Freiheit zu reden), läßt sich im N. T. nicht behaupten, vielmehr ist das Gegentheil klar, das Wort ist Vertrauen oder Freudigkeit überhaupt. (1 Tim. 3, 13. 2 Kor. 3, 12. Phil. 1, 20. Philem. 8. besonders Hebr. 3, 6. 4, 16. 10, 19. 34. wogegen dann Eph. 6, 19. nicht urgirt werden darf.) Daran hat schon Grot. hier erinnert, auch die halben Einwendungen bei Rück. beweisen durchaus nicht, daß man im N. T. den ursprünglichen, ächt griech. Sinn irgend festhalten dürfe. (Selbst 2 Kor. 7, 4. bei Paulus erfordert dies nicht, vollends 2 Kor. 3, 12. Philem. 8. stehen für das Gegentheil ein.) Insonderheit scheinen uns die Realparallelen Hebr. 4, 16. 10, 19. für unsre Stelle völlig entscheidend; folglich lassen wir lieber dies apostolische, selbständigen Hauptbegriff enthaltende παῤῥησία ganz für sich voran: wir haben die Freudigkeit — und finden dann im angeschlossenen καί die auf den Grund zurückführende Erklärung: nehmlich (wie oben Kap. 2. gesagt) den Zugang in Zuversicht [1]). Dies Letzte faßt wie Eins zusammen: zuversichtlicher Zutritt — obgleich wieder absichtlich die innerste πεποίθησις zuletzt ausgedrückt wird, um damit nochmals bis zur πίστις zurückzuleiten. Denn der ganze Charakter von V. 11. 12. ist ein solches Zurückführen des erlangten Zieles in den Grund. Πεποίθησις, nur bei Paulus und ihm besonders lieb (LXX. 2 Kön. 18, 19.) hängt eng an πίστις, bildet hier einen Gegensatz mit ἀπείθεια, sagt natürlich noch etwas anderes als Glaube, faßt eben zugleich die Zuversicht oder Hoffnung des Glaubens mit hinein. 1 Petr. 1, 21.

Ist nun πίστις αὐτοῦ weiter nichts als der Glaube an ihn, an Christum? So verstehen bei weitem die Meisten, und es ist wahr: nicht etwa bloß Marc. 11, 22. findet sich (mit Nachdruck) solcher Genitiv, son-

1) Daß παῤῥησ. den Glaubensstand gegen die Welt, προσαγ. gegen Gott bezeichne, ist ein verfehlter Gedanke bei Olsh., indem das Erstere hier gar nichts zu schaffen hat.

dern auch sonst Röm. 3, 22. 26. Gal. 2, 16. 20. 3, 22. Phil. 3, 9. Jac. 2, 1. Offb. 2, 13. 14, 12. (Phil. 1, 27. 2 Thess. 2, 13. sind schon etwas anders geartet und tiefer zu deuten.) Man kann also sprachlich nichts dagegen haben; doch dünkt uns, daß hier der Ap. den seltenern Ausdruck (den auch die Vulg. beibehält, so wie Berl. u. Beng. übersetzen: seinen Gl.) mit Absicht angewandt habe. Sogar anderwärts finden wir Spuren für einen tieferen Sinn, wie Gal. 2, 20., namentlich jedoch Gal. 3, 22. wo sogleich V. 23. verkündet, daß erst durch Christum im besondern Sinne der Glaube gekommen sei. Ferner entsteht hier unleugbar durch den gewöhnlichen Sinn eine seltsame Zwiefachheit, ja Zerspaltenheit des doch auf Ein Objekt, Eine Person zu richtenden Glaubens, indem πεποίθησις natürlich wie προσαγωγή auf Gott den Vater geht, selbst aber eine πίστις in sich schließt, also (wie bei Flatt zu lesen): „unser Vertrauen zu Gott gründet sich auf das Vertrauen zu Christo." Das will uns nicht recht gefallen, indem wir wohl durch Ihn glauben an Gott (wie Petr. sagt), durch Christum Glauben und Hoffnung zu Gott haben, aber nicht durch den Glauben an Chr. Glauben zu Gott; das wird auch noch nicht ausgeglichen, wenn Matth. die Emphase deuten will: durch den lediglich Ihn betreffenden Glauben — abgesehen davon, ob dazu die Sprache Recht gibt. Näher aber kommt er, weiter sagend: in αὐτοῦ sei Christus als Grund und Gegenstand des Glaubens bezeichnet. Ja wohl, das Erstere meinen wir in allem Ernst: auch Marc. 11, 22. ist πίστις θεοῦ zugleich (wie δικαιοσύνη θεοῦ) der volle, vor Gott geltende, in dieser seiner Kraft und Gotteswürdigkeit auch nur von Gott uns herkommende Glaube; desgleichen Gal. 2, 20. das lebendige Element Christi, worin und woraus der Ap. lebt. Am entscheidendsten jedoch für unsre Stelle hier wird uns die Vergleichung desselben Br. Kap. 4, 13. hernach: wir können jetzt die Auslegung des tiefen Zusammenhanges dort nicht voraus nehmen, werden aber beweisen, daß dort nur die Rede sein kann von einem Glauben und einer Erkenntniß, wie Christi vollendete Mannheit und Menschheit einst selber hatte. Christus im Fleische ging selbst den Weg des Glaubens, wie des Gehorsams, und Sein Glaube war der vollkommene; daraus allein stammt es her, daß nun auch unser Glaube kräftig, mit einer πεποίθησις die zur προσαγωγή wird, glauben kann. Siehe vom eignen Glauben Jesu Hebr. 12, 2. wofür wir auf unsre Betrachtungen über den Hebräerbr. (II, S. 243 — 250.) verweisen. Spricht der Ap. davon Kap. 4, 13., wo er das Ziel zeigt, daß Christus auch in uns ganz ausgewachsen, völlig hergestellt sei — nun so wird er wohl hier in Kap. 3. schon dasselbe meinen und sagen wollen, daß der Glaube Christi (als er ἐν σαρκὶ war) für uns, nun durch den Geist in uns

gepflanzt, der eigentliche, reale Grund unserer πεποίθησις und παῤῥησία werde. So haben wir dann zu der in Kap. 2. gefundenen Reihefolge (ἐν τῷ αἵματι — ἐν τῇ σαρκί — ἐν ἑαυτῷ — ἐν ἑνὶ σώματι — πνεύματι) hier noch nachgebracht einen Ausdruck der Begründung und Vermittlung durch Ihn: durch Seinen Glauben — welcher die zugleich geistigste und entscheidendste Begründung unseres Erlöstseins in seinem erlösenden, stellvertretenden Glaubensgehorsam gibt, endlich auf's tiefsinnigste jenes erste διὰ τῆς πίστεως Kap. 2, 8. als zugleich ein διὰ Ἰησοῦ Χρ. in den Quell der aus Christo in uns kommenden Kraft zurückführt.

V. 13. Darum bitte ich, nicht laß zu werden in meinen Trübsalen für euch, welches (ja) eure Herrlichkeit ist.

Daß mit diesem Διὸ αἰτοῦμαι, wie es scheinen möchte, der Nachsatz für V. 1. bereits käme, haben wir längst abgewiesen und gezeigt, wie das nochmalige Zurückkommen auf die Bande oder Leiden des Amtes noch zur Exposition des ganzen, großen Vordersatzes, des Subjektes für V. 14. ff. gehört. Wenn Rück. aber das Διό, nach dessen Beziehung freilich zu fragen bleibt, an V. 8—11. auf eine Weise knüpfen will, daß des Ap. Paulus an den entscheidenden Platz gestellte Persönlichkeit stark hervortrete, so ist das wiederum gegen den Grundgedanken des Ganzen. „Ich — vorzugsweise vor allen andern Aposteln, ja allein — bin von Gott dazu berufen, den Heiden den Reichthum Christi zu verkünden und hierdurch die Verherrlichung der göttlichen Weisheit in Ausführung seines Gnadenrathes zu befördern — würde ich laß, so würde nicht nur ich eine schwere Verantwortung auf mich laden, sondern auch — jener Zweck durch meine Schuld unerreicht bleiben!" Gewiß, das heißt nicht den Ap. apostolisch verstehen. Ein Unerfülltbleiben des ewigen Gottesrathes im Zwecke der Schöpfung durch Schuld eines armen Werkzeuges ist ein verkehrter Gedanke, der auch einem Ausleger nicht einfallen sollte. Der Ap. selbst weiß wohl, daß Gottes Kraft und Gnade nicht grade ihn braucht, sich andre Diener berufen und rüsten könnte. Wo denn endlich hat er an unsrer Stelle sich und sein Amt im persönlichen Vorzug hervorgehoben? Die Worte V. 5. 7. 8. lauteten anders; und wir haben ja vielmehr gesehen, daß er hier nur als Repräsentant aller künftigen Diener am Evang. dastehen will. Also das ist nicht der Zusammenhang. Eben so wenig darf man mit Manchen diesen V. 13. als abermalige Parenthese zur Parenthese betrachten, sondern er gehört nothwendig zum Ganzen, bringt (um zusammenzufassen) vorher noch das in V. 1. hingestellte δέσμιος aufdeckend und deutend nach, ehe V. 14. beginnen kann. Desgleichen (wie P. nament-

lich die Uebergänge bei seinen Dispositionen lebendig zu fügen weiß) wird in diesem αἰτοῦμαι bereits vorbereitet und hinübergeleitet zu dem umfassendern Gebete, welches das eigentlich nachkommende Prädikat des langen Vordersatzes von seiner Person werden soll[1]. Die specielle Beziehung aber, in welcher das Διό zu denken, liegt nicht sowohl in dem von des Ap. Person und Amt ganz unabhängigen Plane Gottes, als in der zusammenfassenden Rückkehr zum ἐμοὶ ἐδόθη, ἐγὼ Παῦλος ἐγενόμην διάκονος. Sogar näher noch im eben hingestellten ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν, woran ja das μὴ ἐκκακεῖν deutlich sich knüpft; endlich nach dem tiefsten Hintergrunde des Gedankens in der Erwähnung des Glaubens Jesu, der, selbst ausdauernd, auch uns erworben hat und eben darum uns mahnet, nicht laß zu werden, ganz wie Hebr. 12, 1—3. dieser Zusammenhang sich findet. Wozu denn anders der offen stehende Zugang als zum Gebet, und was denn anders das Erste, Nächste, worum zu bitten ist, als einem Jeglichen für seine eigne Ausdauer und Freudigkeit in der Kraft und Nachfolge des Herrn?

Hieraus erkennen wir nun gleich obenan, daß αἰτεῖσθαι hier nicht eine Bitte an die Leser sein kann, wie Stolz ausdrücklich gesetzt hat: ich bitte euch — de Wette dagegen richtig: bitte [Gott]. Das wäre dazu sehr an unrechter Stelle starker Vorgriff zum Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, dessen offner Ausdruck erst an der Spitze des zweiten Haupttheiles hervortreten soll. (Kap. 2. bloß ein μνημονεύετε!) Wenn hier ganz V. 1—13. das Subjekt des folgenden Gebetes hinstellt, so wird es gewiß auch am Schluß und Uebergange schon ein betendes sein. Also Luth. hat den Vers doppelt unrecht gefaßt, indem durch: „daß ihr nicht müde werdet" — auch das „ich bitte" als eine Bitte an sie erscheint.

Ἐκκακεῖν (oder was nicht ganz einerlei, wie Lachm. überall schreibt, ἐγκακεῖν) ist auf allen Fall stärker als z. B. σαίνεσθαι 1 Thess. 3, 3. wenn auch noch nicht das volle ὑποστέλλεσθαι Hebr. 10, 38. Man kann etwa vergleichen κεκοπιακέναι Offb. 2, 3. κάμνειν und ἐκλύεσθαι Offb. 2, 3. Hebr. 12, 3. Doch tritt im ἐκκακεῖν mehr die Verschuldung hervor, denn es heißt (wenn mit ἐν gebildet) zuerst überhaupt: sich schlecht in etwas benehmen, unterlassen oder nachlassen in dem was obliegt (Hesych. zu 2 Kor. 4. ἀμελοῦμεν) — und so wohl gilt es Gal. 6, 9. 2 Thess. 3, 13. Dann genauer: an Kraft nachlassen (Suid. ἀπαγορεύειν, Hes. zu stark auch ἀδημονεῖν), den Muth verlieren, in Unglück, Arbeit oder Kampf — so Luk. 18, 1. 2 Kor. 4, 1. 16. Das wäre, wie κάκη vorkommt: schlechtes Betragen, Schlechtigkeit, besonders Feigheit eines Kriegers. Doch

1) „Hier gibt nun P. dem Leser einen (vorläufigen) Wink, und will sagen: nun suche die Konnexion, ich habe mich nicht verloren." Berl. B.

läßt sich das Wort auch (wie Harl. erinnert) mit ἀποκακεῖν zusammenstellen und hieße dann ganz eigentlich: vom Uebel oder Leiden überwältigt werden, unterliegen (vgl. ἀποκάκησις und ἀπόκνησις) — also weniger im sittlichen Sinn. Darüber wird sich wohl nichts ausmachen lassen, der Hauptgedanke bleibt jedenfalls klar. Nun hat aber schon die Vulg. wie Luth. ein ὑμᾶς ergänzt: peto ne deficiatis, ja bei weitem die Meisten von Chrys. an verstehen so, Viele noch dazu (wie Aug.) ein ὑμᾶς auch für αἰτοῦμαι. Das müßten wir, abgesehen vom vorhin Gesagten, fast schon darum unschicklich finden, weil κυρίῳ ἡμῶν ἐν ᾧ ἔχομεν vorherging, also wenigstens der Ap. jetzt sich selbst mit einschließen müßte, nicht ausnehmen könnte.

Auch das Wort αἰτοῦμαι ganz für sich betrachtet meint gewiß eine Bitte zu Gott, wie Beng. dafür auf αἰτούμεθα gleich wieder V. 20. verweiset. (Dazu ganz richtig auf den von uns bereits hervorgehobnen Zusammenhang mit V. 12.) Vgl. auch Kol. 1, 9. für dies Medium. Sofort aber liegt auch nahe, daß der Ap. zu Gott für sich selbst bittet, indem zu μὴ ἐκκ. das gleiche Subjekt im Satze zu ergänzen das Natürlichste bleibt. So hat mithin schon der Syr. verstanden [1]), dann Hier. Theod. Beng. u. s. w. Winer stimmt bei, Rück. Harl. Olsh. B.-Crus. haben sich dafür entschieden, und wir sind einverstanden. Zwar ist für die entgegenstehende Auslegung, welche Matth. festhält, kaum schon Alles gesagt worden, was wirklich stark für sie sprechen könnte, viel stärker als etwa des Grot. flache Verknüpfungen: Quum tam justa sit nostra in Deum fiducia, precor *vos* — vestri causa haec mihi eveniunt, aequum est, ne vos poeniteat rei, cujus me non poenitet. Oder bei Matth. die schwachen Gründe: mit gleichem Recht (?) dürfte man ἐμέ vor ἐκκ. erwarten — sogar das μου hinter θλίψεσι wäre beim eigenen ἐκκακεῖν in denselben überflüssig — am besten noch, der Zusatz von der δόξα ὑμῶν beweise ja die Richtung des Blickes auf sie, nicht auf den Ap. selbst. Man könnte vermittelnd für allein richtig erklären, daß der Ap. nach dem ἡμῶν und ἔχομεν kommunikativ rede, sich ganz mit seinen Lesern zusammenfasse — wiewohl dagegen wieder Manches zu sagen bleibt, dies keine gute Hinüberleitung zu V. 14. wäre. Man könnte (was mich lange mit imponirendem Gewicht bei Luth. festhielt) die magnitudo spiritus Paulini recht speciell hier geltend machen und gradezu behaupten: solch ein mögliches ἐκκακεῖν stimme wenig zu der großen Kraft und hohen Freudigkeit, welche der ganze Brief und sonderlich alles kurz vorher Gesagte bezeugt [2]).

1) Zu seinem ܕܠܐ ܐܡܐܢ ܐܢܐ vgl. Luc. 18, 1. denselben Ausdruck.

2) Wie Passav. eines Andern Wort anführt: „Der treue Mann hat ein starkes

Man kann an Kol. 1, 24. Phil. 1, 12—21. 4, 13. erinnern und fragen: Ist denn bei solcher Stimmung ein Laßwerden möglich gedacht? — Dennoch müssen wir entscheiden: Allerdings! Der hohe Muth selber beruht nur auf der bittenden Demuth, die sich erhört und gestärkt weiß! Rieger: „wenn man das Größte gesagt hat, so muß man sich mit dem Ap. wieder auf das Beten legen, daß man nicht müde wird" — selbst Rück. zu unsrer herzlichen Freude sehr gut einmal von innen heraus: „daß P. uns so felsenfest erscheint, ist recht und billig unserseits, ihn selbst aber würde eine solche Meinung von sich selbst und eigner Festigkeit wohl eben so gewiß zum Falle gebracht haben, als sie seinem demüthigen, all sein Vermögen allein von Christi Kraft und Gnade ableitenden Sinne fremd war."

Wenn P. auch in diesem Br. zuletzt, wie fast überall, um die Fürbitte der Brüder bittet (Kap. 6, 19. 20.) — so war das gleich voran zu stellen hier freilich nicht am Platze, wohl aber, daß er ihnen einen Blick eröffnet in sein eigenes Beten, und zwar natürlich zunächst für sich selber. Wenn er schon Kap. 1. und jetzt wieder sich in Gebet für die Leser ergießt — wäre das wohl so schicklich ganz ohne des eignen Bedürfnisses zu gedenken, als ob er, mit sich selbst vollkommen fertig, nur noch für Andre zu beten da stände? Muß er nicht grade bei seinem scheinbaren Rühmen auch hier sich seiner Schwachheit rühmen? Darf das bei der Erwähnung seiner Bande gänzlich fehlen? Also nicht einmal kommunikativ, sondern recht ausdrücklich für sich selbst bittet er zu Gott gegen das ἐκκακεῖν, und sagt ihnen das zu Lehre, Trost und Mahnung. Als ein rechter Priester aus Menschen genommen bittet er gebührlich zuerst für sich selbst, darnach für die Andern (Hebr. 7, 27.) — wie Rhenferd schon dahin gedeutet hat. Er geht voran auch im Zugange zu Gott, von dem allein die Kraft kommt. So stimmt sein αἰτοῦμαι (Med. ich bitte mir aus) ganz wohl mit ἐμοὶ τῷ ἐλαχ. vorhin, daher v. Gerl. sagt: „Wie V. 8. ergreift ihn auch hier, im Anblick der Größe seines Berufs, das Bewußtsein seiner großen Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit." Endlich, was alle Vertheidiger der wahren Auslegung mit Recht hervorheben, wie käme denn sonst das (deutlich zu ἐκκακ. gehörige) ἐν ταῖς θλίψεσι zu seinem Rechte? Laß werden in den Drangsalen eines Anderen (μοῦ noch ausdrücklich dabei) wäre seltsam geredet, dann würden wir ein διά [1]), sogar eher δεσμοί wieder statt θλίψεις erwarten. Dazu kann der Ap. nach dem εἴγε ἠκούσατε

Gegengewicht gegen seine Drangsale in sich aus dem großen Aufschluß des Geheimnisses Gottes, und aus dem Aufschluß des Zweckes der Leiden im Fleisch, und aus dem Beispiel der Erniedrigung und Erhöhung Jesu."

1) Wie Erasm., Beza u. s. w. das ἐν für propter nahmen!

vorhin unmöglich bei allen Lesern solche Theilnahme an seinen Banden voraussetzen, daß entweder ein ἐκκακεῖν deßhalb oder eine πεποίθησις, ein περισσοτέρως τολμᾶν daraus (Phil. 1, 14.) Statt finden könnte. Mithin weder ihr ἐκκακεῖν in dieser Beziehung kann Gegenstand seines Gebetes, noch sein Leiden Ursach ihres ἐκκ. werden. Θλίψεις ist nicht nur im Plane des Ganzen (was freilich der Hauptgrund für die Wortwahl) ein jetzt verallgemeinernder, deutender Ausdruck anstatt Bande, womit der Ap. wieder als Repräsentant aller von Amts wegen Leidenden hintritt — sondern es will doch auch sagen: Denkt nicht etwa, daß mir in sich selbst armem und schwachem Menschen solche Bande keine Drangsal wären [1])!

Haben wir in dem Allen mit den besten, neuern Ausl. uns einig erklärt, so könnten wir nun doch etwa mit Luth. dabei bleiben, die Attraction ἥτις ἐστί für αἵτινες zu nehmen und auf θλίψεις zu beziehen, denn das paßt scheinbar am genauesten zu unsrer ganzen Fassung: auch die Drangsale des Amtes gehören mitwirkend zu demselben, sind nicht bloß durch dasselbe veranlaßt. Wenigstens ist so viel gewiß: θλίψεις und ὑπὲρ ὑμῶν (wiederholt aus δέσμιος ὑπὲρ ὑμῶν V. 1.) gehört nothwendig zusammen, und im ἥτις ἐστί folgt nun die Erklärung, nähere Deutung für dies mit dem θλίψεσί μου ganz einleuchtend kontrastirende ὑπὲρ ὑμῶν [2]). Dennoch können wir nicht mit Flatt u. Rück. die herrschende Ansicht, welche αἵτινες versteht, für die richtige nehmen. Denn die Bande oder Trübsale sind es ja nicht an sich, welche der Gemeinde zu Ruhm, Ehre, Herrlichkeit (wovon gleich mehr!) gereichen, sondern die wohl getragenen Bande, die würdig und fruchtbar erduldeten Trübsale; das allein kann δόξα sein oder eine solche wirken, daß der Ap. nicht laß wird. Also der Hauptbegriff, dem es nun gilt, ist das Erbetene, von diesem μὴ ἐκκ. sagt der Ap. weiter als Grund und Ziel seines Gebetes: ἥτις ἐστί. So schon Theodoret: ὑμετέρα γὰρ δόξα ἡ ἐν τούτοις μου καρτερία. So steht ἥτις (was auch Winer billigt) als ein den Zielsatz des αἰτοῦμαι meinendes Neutrum (vgl. Phil. 1, 28. u. A. dagegen wir Stellen wie Matth. 21, 42. Ps. 27, 4. LXX. dazu nicht brauchen), wie die Zürch. Uebers. ausdrückt: „welches dann eure Ehre ist.“ Also auch darin geben wir der begründeten Auslegung Recht gegen Luther — nun aber

---

1) Möchte doch dies Verständniß des Textes nun auch auf die Kanzeln und in die Gemeinde dringen! In den Epistelpredigten zum 16. Trin. lesen wir meist noch so völlig Falsches, wie z. B. bei Rothmaler.

2) Wie Winer dies offenbar zu V. 1. zurückkehrende ὑπ. ὑμ. mit μὴ ἐκκ. zu verbinden ist sehr seltsam; aber auch mit αἰτοῦμαι (wie Harl. nicht viel besser will) gehört es aus den obigen Gründen gewiß nicht zusammen, wie B.-Crus. auch schon wegen der Wortstellung dagegen protestirt.

müssen wir zuletzt wie von Luth. so auch von fast allen Ausl. abweichen und unter δόξα ganz etwas Andres als Ruhm oder Ehre verstehen. Luth. setzt: euch eine Ehre — Kistem. euer Ruhm — weiland Seiler nüchternen Andenkens kommentirte vollends: „durch die Gefangenschaft Pauli in Rom und durch seine Apologie des Christenthums ist den Heiden bekannt geworden, daß die Christen ehrwürdige Menschen und rechtschaffene Staatsbürger seien!" So schlimm freilich nicht Alle. Grot. kann fast instar omnium vortreten mit der Deutung: vere *honos* erat omnium Christianorum, maxime eorum, qui ex gentibus vocati erant, quod Paulus nulla mala pati recusabat pro ea, quam tradebat, disciplina. Flatt freilich nüchterner noch, auch für die Leser des Eph.Br. nicht allgemein passend: „es ist ehrenvoll für euch, einen solchen Lehrer zu haben, der ein so standhafter Bekenner der Wahrheit ist, so standhaft duldet, um die von Gott euch ertheilten herrlichen Rechte zu behaupten." Wenn Olsh. zuerst meint: „nur gezwungen werde behauptet, die Leiden Pauli seien ein Ruhm der Heidenchristen" — so hat er gewiß Recht; wenn er dagegen den Gedanken höchst angemessen findet: „mein unermüdliches Dulden, das Bewähren meines Glaubens in den Leiden, das ist euer Ruhm" — so müssen wir dies um nichts besser oder angemessener erklären.

Wie käme denn überhaupt hier der Ap. so zwischenein dazu, den Lesern seine Leiden als „Gegenstand froher Erhebung und edeln Ruhmes" für sie (mit Matth. geredet) vorzuhalten? Wahrlich er hat hier nirgends den Blick auf Ruhm oder Ehre vor den Menschen gerichtet, und von Ruhm oder Ehre vor Gott soll doch, eben im gewöhnlichen Sinne des Worts, vollends gar nicht die Rede sein! Wir können das nicht verstehen, um so weniger bei der angenommenen Unbekanntschaft mancher Leser mit ihm. Ferner, wenn auch sonst δόξα so vorkommt (Joh. 5, 41. 44. so wie bei enger Verbindung zwischen dem Ap. und der Gemeinde 1 Theff. 2, 20. vgl. noch 2 Kor. 8, 23.) — wahrlich in diesem ganzen Br. hier hat δόξα von Kap. 1. an keine andre Bedeutung als die in den Menschen zu preisende, in der Gemeinde aufzurichtende Herrlichkeit Gottes, gleich V. 21. lesen wir wieder dies abschließende αὐτῷ ἡ δόξα. Darum in diesem Zusammenhang würde seltsam unschicklich mit gleichem Wort von irgend einer andern Ehre geredet. Liegt es denn nicht ganz nahe, was der Ap. allein meinen kann, indem er jetzt das Leiden für sie noch schließlich erklärt, die innere Bedeutung und Wahrheit dieses wiederholten ὑπὲρ ὑμῶν ausspricht? Ganz richtig übersetzt diesmal de Wette: „was zu eurer Verherrlichung gereichet." Dies allein gehört in den Brief, in den Zusammenhang sonderlich dieses Kapitels: mein Dulden wie mein Wirken (indem das Erste mich selbst für das Andre bereiten und bewähren muß,

auch an sich ein kräftig wirkendes „Zeugniß von der weltüberwindenden Kraft des Evang." gibt) geschiehet zu eurer δόξα, d. h. natürlich Gottes δόξα in und an euch. Hiemit bereitet der Ap. schon zu V. 16. u. 21. vor, endlich zeigt uns Kol. 1, 24. (nimm noch V. 29. dazu!) mit deutlichster Entscheidung diesen seinen Sinn über die Frucht seiner θλίψεις für die ἐκκλησία. Daß „meine Drangsale sind eure δ." keinen andern Sinn haben kann als: „sie dienen euch zur δ." — sagt Rück. sehr wohl, obgleich sehr falsch mit Vergleichung des ἐστί Kap. 2, 14. Wenn er aber für den Sinn dieser Aussage weder im Zusammenhange noch sonst irgendwo Rath sieht, also für das Gerathenste hält: „den Satz so unbestimmt stehn zu lassen, ihm nicht durch Forschungen über den Inhalt seine oratorische Bedeutung[1]) zu rauben" — so bitten wir doch den Br. und das Kap. nur einfältig noch einmal zu lesen, um zu verstehen, wie P. für die Gemeinde wirkt und leidet. Daß er dies weiß, daß er so freudig von seinen Trübsalen als auch noch zu erstattenden Trübsalen Christi zur Verherrlichung seines Gemeindeleibes redet, dies den Lesern mit einem starken ἐστί vorhält, zugleich aber gesteht, daß er sich Kraft und Muth dazu von Gott erbitte — das beides besteht eben wohl mit einander. Grade so wird aus dem betenden und duldenden Wirken des Amtes der Segen für die Gemeinde hervorgeholt, wie wir schon zu Kap. 1, 15. 16. beim ersten Amtsgebete sagten. Das Gebet des Gebundenen in Rom, welches solche Briefe nach Kleinasien und Macedonien hinüber von Gott empfing und im Geiste dann mit ihnen ging, bauet bis an's Ende der Tage ganz anders an der Gemeinde Verherrlichung, als manche schöne Bücher und gewaltige Predigten, von denen es (ziemlich menschlich, wie hier der Ap. nicht einmal von seiner Ausdauer sagen wollte) heißt: ihr müßt sie euch doch zur Ehre rechnen!

Wir hätten hiemit den zweiten Theil des Kap. erreicht: die aus dem betenden Wirken (und Leiden) dieses Amtes hervorgeholte Ermahnung selbst, welche den Lehrtheil nun eigentlichst zum als Gebetsziel gezeigten Ziele der Gemeinde führt. Wir verstehen jetzt, warum wieder (wie schon Kap. 1, 15 ff.) diese Ermahnung als Gebet ausgedrückt sein muß. Es gilt, daß die Offenbarung des Geheimnisses (in den Aposteln prophetisch vorausgenommen) in der ganzen Gemeinde, die Einzelnen mit dem Ganzen vereint, als real erfüllt sich darstelle: Starkwerden in der Kraft des Geistes, zur Vollendung des inwendigen Menschen, welcher dann zugleich Christus in ihnen allen, in der Gemeinde wohnend, folglich die ganz erkannte, weil ganz erlangte Fülle Gottes ist. Wie vollständig

1) Matth. konnte den Spott nicht zurückhalten: wahrscheinlich i. q. Bedeutungslosigkeit.

in der bis an's Ende fortgeführten Weise dies wieder sich ordnet, wollen wir jedoch lieber erst bei V. 16. überblicken, jetzt nur bei V. 14. 15. stehen bleiben und dafür bemerken: daß eine Bezeichnung des angerufenen Vaters eintritt, welche aufdecken will, wie er im allgemeinsten und tiefsten Sinne der Vater ist und bleibt. Hieß er Kap. 1, 17. der Vater der Herrlichkeit mit Bezug auf die aus Christo der Gemeinde zu gebende Herrlichkeit, so wird dies jetzt noch erweitert, mit Kap. 1, 10. und 3, 9. 10. 11. also zusammengefaßt, daß nun seine Vaterschaft (natürlich in Christo) sich über die ganze (eines Kindseins fähige) Schöpfung ausdehnt. Wie Alles unter Christum als Haupt, so nun auch dadurch Alles unter Gottes Väterlichkeit zusammengefaßt.

V. 14. 15. Um deßwillen beuge ich meine Knie zu dem **Vater**, von welchem her (eigentlich) jede nach einem Vater benannte Familie in Himmeln und auf Erden den Namen hat.

Wie höchst fade dies in V. 1. zurückkehrende *Τούτου χάριν* von denen, die schon V. 13. den Nachsatz zu finden meinten, an diesen V. 15. angeknüpft werden muß [1]), ist uns jetzt klar und wir verstehen es besser, nach dem zu V. 1. Gesagten, wie eine solche weiter zurückgreifende Unterlage allein zu dem erhabenen, allumspannenden Apostelgebete für Vollendung der Gemeinde paßt. Dieser Gebundene, Bedrängte sagt nun seinen Lesern: ich bitte aber keinesweges bloß für mich und meine Ausdauer, sondern eben als ausdauernder, dazu gesetzter, im Leiden selbst amtlich wirkender, aus den Banden solche Gebete als Briefe sendender Apostel für euch, für die Gemeinde! Je höher sein Bitten über alles Verstehen zu Dem, der über Alles thun kann, jetzt aufsteigen will, desto tiefer beugt er sich: so zeigt er ihnen die Ehrfurcht seines Gebetes vor dem Vater, die Inbrunst desselben für sie. Man hat wohl gesagt, *κάμπτειν τὰ γόνατα* sei wie *γονυπετεῖν* zu einem nicht grade stets buchstäblich gemeinten Ausdruck für das Beten insgemein geworden, und daran ist etwas Wahres, wie wir auch schon im Gebet Manasse V. 11. sehen. Dennoch finden wir diese Sprachgebrauchs-Observation hier übel angebracht, und können uns diesmal nicht entschließen, bloß eine solche Redensart (s. v. a. ich bete) zu finden in dem *κάμπτω τὰ γόνατά μου* des Ap. an dieser Stelle. Das *ἐδήλωσεν* (*τὴν κατανενυγμένην δέησιν*) bei Chrys. läßt sich viel würdiger deuten, als mit Harl. nur dahin, daß der bildliche Ausdruck seine nächste bildliche Beziehung verloren habe — mit Olsh. so, daß das

1) Grotius: nempe in hoc, ne malis meis territi labascatis! Was wir obendrein als falsche Auslegung für V. 13. abgewiesen.

Beugen der Knie nur „als Symbol der Andacht und Demüthigung vor Gott“ genannt sei. Grade Apostg. 20, 36., was Olsh. dazu stellt, war das Symbol eine Wirklichkeit. Paulus hat das Beten auf den Knien (welches Kant einen „knechtischen Orientalismus“ nannte) gewiß fleißig vor der Gemeinde, fleißiger noch im Kämmerlein geübt, denn es ist eine Wahrheit nicht bloß im bildlichen Ausdruck, was auch ein Lichtenberg zu sagen wußte: „wenn der Geist sich erhebt, fällt der Leib auf die Knie.“ Sogar umgekehrt: wenn der Leib hinfällt, kommt die Erhebung des Geistes, die Oeffnung der Augen und des Herzens, nach dem auch so zu deutenden Spruche Bileams 4 Mos. 24, 4. Wir sind also hier nicht einmal zufrieden mit Bengel: si praesens adfuisset Paulus, genua *flexisset* — sondern wir meinen: er hat die Knie gebeugt schon zuvor, auch wahrscheinlich jetzt wieder, indem er schrieb [1]). Er schreibt ja nicht bloß: ich bete — sondern betet wahrhaftig. So sagt er auch nicht bloß: ich knie — sondern die Leser (noch die heutigen!) sollen sich den vor dem Vater auf den Knien liegenden Apostel mit ganzem Ernst anschaulich denken.

Was nun den im Text. rec. vorhandenen Beisatz τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. betrifft, so wollen wir unpartheiisch hier die streichende Kritik anerkennen, wie wir es V. 9. verweigern mußten, beidemal aus entscheidenden Gründen. Freilich, es gäben diese Worte hier wohl auch noch eine schöne Zusammenfassung mit dem ersten Anfange Kap. 1, 3. — doch diese Zusammenfassung liegt noch tiefer im bloßen πατέρα. Daß Vulg. und Syr. den Beisatz haben, ist nicht ohne Bedeutung, namentlich (wie auch Rück. erwähnt) bei dem Syrer; dafür aber ist die Sache wenigstens bei Chrys. bereits zweifelhaft, nur bei Theod. deutlich. Wiederum, daß die andern Väter bei'm Citat auslassen, würde nicht so streng beweisend sein, weil sie den Hauptgedanken der Vaterschaft herausheben könnten; aber des Hieron. ausdrückliches Zeugniß vereinigt sich mit dem uns jetzt zugänglichen von ABC., wie mit dem innersten Sinne der Stelle, welche das πατέρα durch ἐξ οὗ ganz absolut hervorhebt. Wir wollen also nicht mit Knapp und Hahn die Worte behalten oder sie mit de Wette vertheidigen. Das aber halten wir dann desto stärker fest, daß der Ap. solche nähere Bestimmung des πατήρ diesmal nur auslassen kann und will, weil sie sich dennoch in dem, was er jetzt Besonderes ausdrückt, mit verstehen soll, ja weil es sich überhaupt (wie sonst, wenn Gott bloß Vater genannt wird) von selbst verstehet: Gott ist Vater nur in Christo, nur von seiner ersten Vaterschaft im ewigen Wesen her. Olsh. hat sich sehr versehen und gewiß wider die eigentliche Meinung den Rationalisten beigestimmt, wenn

1) Wie nach alter Sitte der Brüdergemeinden gekniet wird bei Gesang oder Gebet, welches das Knien erwähnt.

er sagt: hier werde „die Beziehung auf Christus ausgeschlossen, vielmehr Gott im allgemeinsten Sinne als Vater, d. h. als Schöpfer aller Wesen bezeichnet.“ [1]) O nein, wenn P. (vollends in unserem durch und durch trinitarischen Briefe!) τὸν πατέρα sagt, so denkt er dabei zu allererst an den Vater des Sohnes, die „Erweiterung“ dieser Vaterschaft über alle Kreatur, so weit sie irgend in Verhältnissen einer Kindlichkeit, in Abhängigkeit von einem Vater stehen kann, folgt eben erst im Folgenden. Das πρὸς τὸν πατέρα knüpft sich erinnernd an Kap. 2, 18. πρὸς τὸν πατέρα — was auch ein innerer Grund für die einfache Lesart.

Ist aber die ausdrückliche Beifügung des Mitgedachten unächt, so fällt alsbald ganz dahin die ohnedies unhaltbare, zum Anfang abzuweisende Meinung Calvin's u. A., welche ἐξ οὗ auf Christum bezogen, worüber Harl. nachzusehen. Wir haben den tiefsinnigen, schwierigen Satz, ein Hauptproblem der Exegeten, rein vor uns und wollen in der Weise verfahren, daß wir zuerst über Deutliches und Sicheres im Text uns orientiren, dann die Ausleger befragen, endlich unsre motivirte Entscheidung entwickeln.

Was der Text auf jeden Fall voran Klares bietet? Wir meinen doch, nicht ganz wenig, wenn man ihn, wie wir vorhin gethan und wie sich gebührt, nach seiner Stellung im Ganzen ansieht. Jetzt wird Gottes, welcher Kap. 1, 17. πατὴρ τῆς δόξης hieß, Väterlichkeit erweitert bis dahin, wo (nach Kap. 3, 9—11.) eben deßhalb, weil Alles durch Christum, in Christo geschaffen ist [2]), sich dieses Vater-Verhältniß Gottes in Christo auch überträgt auf die ganze Menschen- und Geisterschöpfung. Irgend so etwas also muß in der Exegese des Einzelnen sich ergeben. Ὀνομάζεσθαι will an Kap. 1, 21. erinnern, da die Zusammenstellung mit πᾶσα ganz ähnlich ist, wird also nicht in wesentlich verschiedenem Sinne genommen werden dürfen [3]). Bereits hieraus ferner, mehr noch aus der engen, unmittelbaren Zusammenfügung von πατὴρ und πατριά (durch das ἐξ οὗ ὀνομάζ.) folgt als gewiß, daß πατριά nur mit Bezug auf den wesentlichen Sinn grade dieses Namens, d. h. etymologisch gedeutet werden darf, grade wie ὀνομ. nicht bloß gesetzt sein kann für ἐστί, originem habet oder dergl. Daß Alles, was er hier πατριά nennt, von Gott als geschaffen herkommt, kann dem Ap. ja nicht einfallen jetzt erst, hier auf dieser Höhe

---

1) Vollends B.-Crus. unverständig: Vater ist also Menschenvater im höheren Sinne, und das folg. ἐξ οὗ will nun den Sinn dieser Vaterschaft erweitern!

2) Man sehe doch, wie das Behalten desselben Beisatzes in V. 9. als nothwendig erscheint, um die Weglassung in V. 14. zu begründen.

3) Zugleich noch eine Bestätigung, daß auch dort der αἰὼν οὗτος und μέλλων mit Erde und Himmel parallel war.

neu zu sagen; das ist die Voraussetzung, auf deren Grunde sich seine Behauptung erhebt, daß der Schöpfer auch der oberste, ursprüngliche Vater sei. Also die von Aelteren (Bugenh. Bullinger u. s. w.) aufgestellte, von Rück. festgehaltene, von Holzh. vollends verkehrt (s. darüber Harl.) unterstützte Meinung, welche das ὀνομάζεσθαι zu einem εἶναι, κτίζεσθαι oder κτισθῆναι macht, gar das ὀνομάζειν mit dem schöpferischen καλεῖν verwechselt, ist vorne weg abgewiesen [1]). Rückert's Berufung auf Kap. 1, 21. ὄνομα ὀνομαζόμενον gilt nicht so weit, indem dort von unserem, das Dasein und Wesen erkennenden Benennen allgemein die Rede war, hier aber das ἐξ οὗ zwischen πατήρ und πατριά speciell auf ein Vater- und Kind-Verhältniß weiset. Folglich soll Gott nicht Vater heißen: „wiefern alles Lebende im Himmel und auf der Erde Sein und Namen (allenfalls noch Würde und Wesenseigenthümlichkeit) von ihm hat" — sondern wiefern es im Himmel und auf Erden Väterlichkeit oder Kindlichkeit gibt.

Väterlichkeit oder Kindlichkeit — ja darin freilich steckt der Knoten der Frage, der in dem Worte πατριά geschlungen ist. Was heißt das hier? Der sonstige Sprachbestand gibt mit Sicherheit voraus nur zwei Bedeutungen: 1) bei Herodot (II, 143. III, 75.) s. v. a. Abstammung, Herkunft von Vater oder Vätern, was er anderwärts II, 146. γένεσις nennt; so wenigstens von den Meisten angenommen, obgleich man allerdings (wie Rück.) auch hier schon die Familie, aus der Einer stammt, verstehen kann. 2) das Gewöhnlichste ist: πατριά eine vom gemeinsamen πατήρ stammende Familie, ein Geschlecht, Stamm, Volk, s. v. a. φυλή oder ἔθνος. Nur so findet sich das Wort in der Schrift, im N. T. nur zweimal (Luc. 2, 4. Apostg. 3, 25., für letzteres Citat LXX. ἔθνη — auch φυλαί 1 Mos. 12, 3.) — im A. T. für מִשְׁפָּחָה, doch häufiger noch für das genau entsprechende בֵּית אָב, Vaterhaus. Hiernach ist also wohl zu vermuthen, daß der Ap. im herrschenden und biblischen Sprachgebrauch das Wort genommen habe: Familie, Geschlecht. Doch nicht so schlechthin und ohne Weiteres, denn anderseits liegt noch gewisser im Texte, daß der Ap. den Sprachgebr. etymologisch fixirt, schärfer in's Auge faßt. Erstlich nimmt er ja den Bezug dieses Namens auf den Vater (Abstammung von, Benennung nach einem Vater) heraus; dazu zweitens ist ja dieses Abstammungs- oder Benennungs-Verhältniß der πατριαί für Himmel und Erde verschiedenartig. Weßhalb eben er nicht πᾶσα ἡ π. sagen kann; Engel und Menschen, die weder Gottes noch eines Andern Familie,

---

1) Kaum zu erwähnen bleibt der noch grundloser hingeworfene Einfall bei B.-Crusius: ἐξ οὗ ὀνομάζεται, dessen Namen sie führt, dem sie angehört!

Kinder heißen in gleichem Sinne, so zusammenzufassen als Eine πατριά wäre hier, wo offenbar zunächst vom Nennen nach einem andern Vater die Rede ist, um dies dann auf Gott zurückzuführen, unpassend, auch das gibt eigentlich Text und Gedanke schon voraus an die Hand. Um zu summiren, es ist im Voraus anzunehmen Beides: daß der Ap. das Wort in einem damals verständlichen, gebräuchlichen Sinn (am wahrscheinlichsten schriftgemäß von der LXX. her) gebraucht; aber auch daß er hier etymologisirend einen tiefsinnigen Gedanken hineinlegt.

Wenden wir uns jetzt zum geschichtlichen Stande der Auslegung, so ist voran wieder unleugbar merkwürdig, Aufmerksamkeit erregend, daß bereits die älteste Uebersetzung und Deutung, abweichend vom sonst sichern Sprachgebrauche, das πατριά noch anders etymologisirt. Nicht nur die **Vulg.** setzt paternitas, als ob der Ap. πατρότης geschrieben hätte (und **Hieron.** bessert nur ein wenig parentela), sondern sogar der Syr. schon hat ܐܒܗܘܬܐ — wir möchten fragen: ob denn Beide nicht recht Griechisch verstanden und gleich einen Fehler gemacht? Theodoret versteht den Gedanken, daß das Vaterheißen, die Vaterschaft allen Anderen auch erst von Gott komme. (ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατὴρ, ὃς οὐ παρ᾽ ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ᾽ αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο.) Hier. ähnlich: wie Gott, der allein Gute, Andere gut macht, der allein Unsterbliche, Unsterblichkeit verleiht, so verleiht er als der alleinige Vater auch Andern, daß sie Väter seien. Solus pater praestat ceteris, ut patres esse dicantur. Filius non est adoptione filius, sed natura. Ceterae quoque naturae adoptione paternitatis nomen meruerunt. Das ist also, wie später **Damascen.** 4, 9. ausdrücklich dafür das Wort πατρότης gebraucht. Nicht nur **Anselm.** u. **Lap.** folgen, sondern auch Luth. hatte zuerst übersetzt: „der rechte Vater über Alles was Vater heißt. Ferner der alte kathol. Uebersetzer in den Bibl. pentaplis (nach der **Vulg.**) und die Berl. B. gebrauchten das Wort „alle Vaterschaft" schon, ehe es v. Meyer's Berichtigung (und mit ihm Allioli) gesetzt hat. Alle Vaterschaft, Vaterwürde, Vaterstand hat oder trägt diesen Namen von Gott dem Vater her, das ist: wo irgend Väter in irgend einem Sinne sind und so heißen, da ist diese πατριά, πατρότης in Gottes Vaternamen und Vaterwesen begründet — oder wie v. Meyer in einer kurzen Mittheilung über die Stelle (Evang. Kirchenzeit. 1827. S. 109.) gesagt hat: „das Wort Vater und die Sache, die es bezeichnet, haben ihren Ursprung in Gott selbst, er ist der Urvater, der Vater aller Väter." Wirklich ein so wahrer und tiefer Gedanke, daß man ihn doch wohl eben so gern in der Schrift hätte, als Luther's jetzige Uebersetzung; er hat sich auch bis

heute manchem Denkenden empfohlen, wie noch neuerlichst Nitzsch [1]) und Tholuck [2]) zu erkennen geben. Wenn der Letztere für den obigen Gedanken Theodoret's außer dem schon erwähnten Damasc. noch eine Stelle von Basil. adv. Eunom. beibringt: auch durch die leiblichen Eltern sei πρώτως Gott unser Vater — so ließe sich dafür aus der dogmatischen Verhandlung über die Realität und Tiefe des göttlichen Vaternamens viel mehr noch sammeln. Athanas. redet oftmals davon, wie „Vater und Sohn" bei Menschen bloß uneigentlich, im Nachbild und Symbol gelte, schon weil unter den Menschen Niemand Vater sei, der nicht vorher Sohn gewesen; das menschliche Verhältniß also sei nur das Abbild vom göttlichen, ewigen. (disp. 2. contra Arian. ep. ad Serap.) Vgl. Cyrill. Al. (comm. in Joh. 3, 8.): den Vaternamen hat Gott nicht von uns, sondern wir von ihm — und Aehnliches.

Aber leidet diesen Gedanken an unsrer Stelle die Sprache? Ist er so allein und für sich dem Zusammenhange ganz gemäß? Der eine oder der andre Gegengrund hat die Ausl. auf Andres geführt oder bei Andrem bleiben lassen. Luth. verbesserte sich selbst späterhin mit den bekannten, wieder an sich so schönen Worten; ob er aber dabei dennoch gedacht habe (wie B.-Crus. auflösen will): „dem alles Vatersein angehört, eigen ist" — bezweifeln wir sehr, vielmehr nahm er nun πατριά für Familie, Kinder. Hiemit wenden wir uns zu der Fassung, welche das Wort wie sonst gebräuchlich liest [3]). Dahin gehört aber nicht etwa die ganz abzuweisende Künstelei, welche Bretschneider in sein Lex. gesetzt hat: πατριαί genera naturarum creatarum, allerlei Art von Geschöpfen — denn daß dies nicht sprachgemäß ist, daß auch nur Lächerliches oder Lästerliches herauskäme, wenn man es dafür mit ἐξ οὗ ὀνομ. genau nehmen wollte, leuchtet ein. Für πατριά möglich, für alles Uebrige dabei jedoch ebenfalls unmöglich ist die Meinung weiland Vieler (von Hunn. an durch Baumg. herab), welche nur an Menschen dachten, die nun sowohl schon selig im Himmel als noch auf der Erde wären: die ganze (aus Juden und Heiden verbundene) Familie oder Gemeinschaft der Kinder Gottes — was zu widerlegen wir uns nicht aufhalten, da sich die Widerlegung von selbst aus der positiven Darstellung hernach ergeben wird. Näher schon, wenigstens mit Anerkennung des Unterschiedes von Himmel und Erde (wie Kap. 1, 21.) kamen Andre (Est. Grot. Wetst. Holzh.),

1) N. ruft den Vatergott an, von welchem und nach welchem sich alles Väterliche, alle Vater- und Verwandtschaft nenne. Prakt. Theol. I, 269.

2) Gott heißt in der Schrift der Urheber jedes Vaterverhältnisses, der Vater im höchsten Sinne, Eph. 3, 15. Matth. 23, 9. Bergpred. S. 394.

3) Auch v. Eß u. Kistem. haben sich trotz der Vulg. dazu gewandt.

welche den Ap. zu erklären suchten aus der (späteren) jüdischen Redeweise, die von einer obern und untern Familie Gottes redet [1]). Aber abgesehen von allem Andern bei solcher jüdischen Rede — der Ap. kennt nicht bloß Eine πατριά auf Erden wie Eine im Himmel (ἡ ἐν οὐρ. und ἡ ἐπὶ γῆς, wie nothwendig dann stände), würde auch sehr seltsam diese Vorstellung (wie Harl. treffend sagt) nur halbirt beibehalten, von Seiner allgemeinen Gemeinde aussagen, was diese Redeweise nur den Juden beilegt (nicht den piis hominibus, wie Grot. unterschiebt), daß sie die irdische Familie Gottes sei neben der himmlischen. All dergleichen liegt fern und zeigt sich bald als falsch.

Nun denn weg davon! In allgemeiner Zusammenfassung, ohne Rücksicht auf solche Redeweisen, mit selbständigem Gedanken soll P. nach Andern (Beza voran) die ganze Familie der „Gottes Kinder" irgendwie Heißenden meinen. (Engl. Bibel: the whole family — Holländ. al'l geslagte — v. Eß: die ganze Fam. — Stolz doch wenigstens, das noch Ungehörige merkend: eine ganze!). So Nösselt in seinem besondern Programm, Storr, Koppe, merkwürdig auch Olsh. mit der Entscheidung: πᾶσα müsse hier, obwohl der Artikel fehlt, ganz heißen, wie Kap. 2, 21. [2]) Aber dort war das Fehlen des Art. keinesweges ausgemacht wie hier; dort wies der ganze Zusammenhang auf den ganzen, einen Bau hin, während hier (wie wir sehen werden) im Gegentheil der Gedanke durchaus mancherlei πατριάς droben und unten verlangt. Vollends mit Flatt ein αὐτοῦ (was ja oft fehle!) hinzuzudenken: seine ganze Familie — ist reine Willkühr und zerstört grade den Sinn, welcher zuerst andre Väter, die in allerlei πατριά den Namen geben, verlangt, um dann dieser Benennung höher steigenden Grund in Gott zu finden. Endlich sagt man, was insoweit richtig ist: jedes Geschlecht oder jede Familie [3]) — so zuletzt Rück., der darin weiter nichts bezeichnet finden will als „den Begriff der ganzen lebenden Schöpfung." Das mag einstweilen gelten: jedes oder alles oder immerhin auch das ganze Geschlecht — was soll nun ὀνομάζεται heißen? Das bloße „von Gott herkommen, den Ursprung haben" oder „ihm angehören" haben wir doch oben schon abgethan. Für das Erstere begütigt uns auch Matth. nicht mit seiner Einschränkung: man müsse das nur nicht wie Holzh. beweisen wollen — denn seine Deutung: aus Gott ihr Dasein und Bestehen ha-

1) Sogar mit Uebertragung des Wortes familia von der פמליא של מעלה und פמליא של מטה. Siehe bei Buxt. u. Wetst.

2) Passav. schließt sich an, indem er sich wohl nicht anders zu helfen wußte.

3) Unter den deutschen Uebers. Beng. u. Kistem. alles Geschl. — de Wette: jegliches.

den, daß Gott als absoluter Urgrund aller daseienden Wesen bezeichnet werde — ist um nichts besser. So wird, was in πατήρ noch Anderes als der bloße „Schöpfer" bleiben muß, völlig verwischt und es entsteht ein der ganzen Schriftsprache, dem Eph.Br. insonderheit stark widerstreitender Gedanke, welcher, statt aus der Vaterschaft Gottes in Christo nun erst auch eine allgemeinere Väterlichkeit herzuholen, die besondre, im Sohn gegründete πατρότης des Vaters aufheben würde. Dagegen erträglich ist zuletzt nur diejenige Deutung für ὀνομ. ἐξ αὐτοῦ, welche (wie Beza voran: appellationem filiorum Dei sortitur — dann mit Einstimmung der Meisten) ein „Kinder Gottes heißen" versteht; denn in der That, daß alle zu einer πατριά Gehörigen eigentlich Gott zum ersten und höchsten πατήρ haben, liegt jedenfalls mit darin. Aber auch nur erträglich als Anfang zum Rechten, wieder noch lange nicht erschöpfend ist dies. Harl. hat wenigstens halb noch Recht: wie den Namen von Gott führen hier schlechthin bedeuten könne „Kinder Gottes heißen", das wird man nicht so leicht einsehen! Denn, sagen wir dazu, wo bleibt hiebei die (nach dem voraus von uns Festgestellten) deutliche Beziehung des ὀνομ. grade auf das im Etymon von πατριά latirende πατήρ niederen Ranges? —

Wenn wir nach dieser Ueberschau des an Auslegung Vorhandenen jetzt entscheiden sollen, so möchten wir also zuerst — fast wieder zurück zu der abgewiesenen, doch als das Aelteste vorgefundenen Vaterschaft, da dies der Hervorhebung des Etymons allein zu entsprechen scheint. Die Sprachform? Es wäre doch möglich, daß der Ap. πατριά für das unseres Wissens erst in späten Schriftstellern zuweilen vorkommende πατρότης genommen hätte, wenn er dies entweder nicht als vorhanden kannte — oder auch nicht bilden wollte, damit zugleich durch das bekannte Wort an die von der Vaterschaft herkommende Familie der Kinder erinnert würde. Also diesen Sprachgrund allein so scharf und unbedingt geltend machen, wie Harl. u. Olsh., das möchten wir nicht grade. Zwar konnte der Ap. etwa noch sagen πᾶν πάτριον, πατρῷον für „alles Väterliche" — doch konnte er auch sinnig in das vorhandne πατριά Neues hineinlegen [1]: käme nur anderwärts in sicherem Kontexte solche Bedeutung vor, so wäre sie lexikalisch anerkannt. Auch für den Gedanken gilt ein gutes Theil der bisher gemachten Einwendungen gewiß nicht: ohne Weiteres unpassend für die Geisterwelt ist der Begriff „Vaterschaft im Himmel" keinesweges, wie Olsh. meint; vollends „höchst wunderlich" (nach Harl.)

1) Vox in adjectivo Graecis significat, quicquid paternum est. Videtur ergo more hebraeo nomen adj. pro subst. positum. Sensus — quod dicat P. se ideo invocare — quia omnis paternus favor ac beneficentia ab eo solo profluat. So weiland Flacius, nur etwas ungeschickt.

finden wir zwar manche, doch nicht alle Lösungsversuche dafür. Ja noch mehr: etwas von diesem Gedanken an Väterliches auch im Himmel müssen wir auf jeden Fall in unserem Spruch anerkennen, in der Sache begründet finden. Denn wie nach Kap. 1, 10. 22. Christus (in anderm Sinne) zugleich Haupt über die Engel ist, so wird freilich auch Gott zugleich Vater über sie sein, wie wir Hebr. 12, 9. vom Vater der Geister, Jac. 1, 17. vom Vater der Lichter lesen — und hieraus folgt sofort ein Weiteres. Wo ἀρχαί, ἐξουσίαι, κυριότητες bestehen, da gelten diese Herren sehr natürlich nur als Abbilder und Repräsentanten des Einen, rechten Herrn; weil nun aber auch die Engel unstreitig ihren Schöpfer nicht bloß als Herrn kennen, sondern wirklich als Vater, zunächst des Sohnes, in dem die Welt erschaffen ist und besteht, dessen erste Nachbilder sie selber als das Heer unter diesem Fürsten sind, so wird ein Analogon der Väterlichkeit durch den Sohn auf ihre Herrschaften sich übertragen müssen. Also des Hier. Gedanke, daß die archangeli die patres unter den andern Engeln seien, keinesweges eine Wunderlichkeit. Wenn auch nicht von Vätern stammende, so doch nach Vätern benannte Familien wird es im Himmel geben. Jede wirkliche Herrschaft auch im Himmel wird eine väterliche sein, die Gemeinschaft aller ihr Untergebenen etwas Familien-Artiges im Analogon der so ausgeprägten irdischen Verhältnisse haben. Jedenfalls endlich behauptet der Ap., wenn er πατριάς im Himmel nennt und auf die Etymologie des Wortes dabei Nachdruck legt, so etwas; denn er sagt ja doch *implicite* deutlich: daß auch im Himmel jede πατρότης, von welcher eine πατριά abhängen könne, nur aus Gottes Vaterschaft stamme. Wir mögen etwa höchstens mit der Berl. Bibel sprechen: „was es im Himmel für Väter gebe, ist dem am besten bekannt, deß der Himmel ist und der die Erde den Menschenkindern gegeben" — aber mit dem Texte bleibt es dabei: wo πατριαί, da auch irgendwie Väter. Wenn **Theod. Mopsv.** half, im Himmel sei keine φρατρία, nur σύστημα, dahin also das Wort beschränkt und bloß deutet: ὃν ἅπαν σύστημα εἴτε ἐν οὐρανοῖς εἴτε ἐπὶ γῆς οἰκεῖον καλεῖται καὶ ἡγεῖται δεσπότην — so fragen wir nur wieder: wo bei diesem ὃν καλεῖται das ἐξ οὗ ὀνομάζεται, bei diesem δεσπότης der grade die πατριά begründende πατήρ bleibe?

Dennoch bei dem Allen entscheiden wir uns nicht für die v. Meyer'sche Berichtigung, glauben aus andern Gründen, daß ihr Urheber unberechtigt (in der Ev. Kirchenz.) behauptet: der Grundtext bringe das eben einfach mit sich, der Buchstabe sei gewiß. Wenn wir auch die Ungewißheit der sprachlichen Bedeutung nicht urgiren und so weit wie bisher dem Gedanken sein Recht lassen — dennoch genügt diese Fassung allein keinesweges, paßt nicht ganz nach Wort und Sinn der Stelle. Schon der Ge-

danke und Ausdruck: alle Vaterschaft hat ihres Namens Grund im Vatergott — ist so gefaßt und allein herausgestellt für apostolische Rede zu modern „abstrakt"; das wollte ich sagen, ehe ich es eben so bei Harl. gesagt fand. Ferner macht sich, so viel wir sehen und fühlen können, in πᾶσα πατριά keineswegs ein für den abstrakten Begriff erforderlicher Singular geltend, sondern, wie der auffallend hier gewählte, auch auf die Mannigfaltigkeit hindeutende Plural ἐν οὐρανοῖς (nicht einmal ἐν τοῖς οὐρ. als wieder zusammen Gegensatz mit der Erde) lehrt, der Ap. hat bei πᾶσα dem Einen gegenüber gewiß an viele und vielerlei πατριαί (in verschiedenen Himmeln auch verschiedene πατριαί, wie für die Erde das von selbst faktisch vorliegt) gedacht; diese πατριαί sind eben so gewiß *Concreta*, Collectiva von Persönlichkeiten, als grade darin theils der gewöhnliche Sprachgebrauch [1]) einstimmen kann, theils die angestreifte Analogie mit der ἐκκλησία, der eigentlichsten Familie des Vaters, dahin führt. Für den Himmel also sind es, dem früheren Wort gleichsam zur Ergänzung, die den ἀρχαῖς untergebenen Mengen und Genossenschaften. Hiemit kommen wir auf ganz etwas Anderes noch hinaus, als worin Harl. am Ende die „Lösung" findet. Wir haben uns wiederholt bemüht, die Entscheidung dieses ja sonst so feinen und scharfen Auslegers klar zu verstehen, doch vergeblich; es scheint ihm begegnet zu sein (was freilich einem armen, vom Gewirr umgetriebenen Exegeten gar leicht, vielleicht auch uns manchmal geschiehet), daß er über den Widerlegungen des Falschen den rechten Faden verloren hat. „Der Vater, deß Namen jedes Kind im H. u. auf E. trägt" — wo kommt mit einmal dieser substituirte Singular für das Kollektivum her? Soll die Hauptkraft des tröstlichen Spruches (was wir auch nicht in dieser Weise zugeben können) in dem uns überlassenen Schlusse liegen: jede Familie, also auch wir — nun so muß doch, was er mit jedem Geschlecht im Himmel zur Anwendung für „das Geschlecht der Kinder Gottes" im eigentlichsten Sinne meint, sich deutlich denken lassen und nicht so unbestimmt schwebend, so ganz im Dunkel bleiben, wie wir es bei Harl. nur finden. Wir erfahren von ihm durchaus nicht, inwiefern denn eigentlich das Gesagte für den Himmel gelte, vollends geschieht dem außer der „Gemeinde" auch für die Erde sehr weit greifenden πᾶσα πατριά so gut wie gar kein Recht [2]).

---

1) Coetus eorum, qui communem patrem - familias habent.

2) Mit v. Gerlach's Aeußerungen wissen wir eben so wenig fertig zu werden. Obwohl kein Freien und Zeugen im Himmel ist, kann und muß es dennoch dort, wie der Ap. sagt, Familien und Väter geben. Er trägt (wie Flatt) sehr falsch gleich ein αὐτοῦ hinein: wo es Familien (Gemeinen) Gottes im Himmel und auf Erden gibt — aber

Wir erklären uns näher zum lange nicht so geschwind und leicht vorhandenen Abschluß, denn der Spruch ist sehr tief und weit. Der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt des Gedankens liegt wohl (ganz der verständlichen, sichern Sprachform gemäß) in dem Begriffe „Geschlecht oder Familie" — was in dem hier erweiternden Gedanken sich höchst natürlich anlehnt an den bisherigen Hauptbegriff des Briefes: die Gemeinde als Familie oder Vaterhaus der Kinder Gottes. Also πατριαί solche Gemeinschaften, die Kinder heißen. Aber (was bisher, wie uns vorkommen will, noch Niemand scharf genug in's Auge faßte) von diesem Begriff aus geht der Ap. sofort auf die besondern, kreatürlichen Väter zurück, an denen die Familien hängen, diesen Umstand bei der Sache, vielmehr diesen Naturgrund jedes solchen Verhältnisses hebt er mit dem strenge genommenen Wort πατριά hervor, zieht gleichsam das vergessene Etymon darin an's Licht heraus. Gar nicht übel versuchte das bereits Erasm. paraphrastisch auszudrücken: omnis a communi patre cognatio — wenn er es nur verfolgt hätte! Desgleichen Beng. bei aller selbst wieder zu rathen aufgebenden Kürze streift beide Seiten der Sache richtig an, wenn er zuerst sagt: fundamentum omnis *filiationis* est in Jesu Christo — dann wieder: πατριά, familia, ex ipso, ut patre, pendens. Nur daß er den dazwischen liegenden besondern πατήρ jeder πατριά vergessen hat. Allerdings, nochmals anders zu sagen, der Ap. faßt πατριά mehr von der Seite der Familie, des Kinderseins, als des Vaterseins (weil dies eigentlich nur ganz bei den Menschen paßt) — und das ist Luther's Recht gegen die zu weit und abstrakt greifende Berichtigung. Aber nach der andern Seite behauptet er doch auch, daß es im Himmel πατριά gebe, faßt den Begriff in diesem Wort, in Bezug auf Abhangen von „Vätern." Und weil nun sowohl die geistliche υἱοθεσία εἰς τὸν θεόν (Kap. 1, 5.) als auch die kreatürliche υἱότης eigentlich nur den Menschen auf Erden eignet, so darf man nicht, als womit des Ap. Gedanke verschoben und verdorben würde, so unmittelbar substituiren: alles was da Kinder heißt. Denn das hat der Ap. wohlweislich nicht ausgedrückt, so verwischt man grade den ihm wichtigen Zusammenhang von πατήρ und πατριά [1]). Und das ist Luther's Unrecht im Verhältniß

---

das wäre ja fast idem per idem! Wenn er dann vollends die den Stämmen Israels entsprechenden „einzelnen Gemeinden innerhalb der christl. Kirche" drein mischt, so ist davon gar keine Rede, denn das sind hier keine πατριαί mehr mit besondern Vätern, Häuptern.

1) Falsch auch die Zürch. Uebers. „alle die Gott zum Vater haben." Falsch Pfenninger in seiner Umschreibung: „von dem Alle, die Gott z. B. haben — den Kindernamen her haben." Denn in πατριά handelt sich's um den Vaternamen.

zur ergänzenden Berichtigung, die **halbes** Recht behält; das ist auch das Unrecht der jetzt fast herrschenden „Familien"-Auslegung, welche der etymologischen Kombination keine Bedeutung mehr läßt[1]). Also wir sind nicht im Stande, mit **Harl.** und Vielen die luther. Uebers. dem Sinne nach für unübertrefflich schön zu erklären.

Ferner, was auch nur hie und da Jemand angestreift, noch Niemand hell und voll hervorgehoben hat: πατριά mit seinem πᾶσα dazu behauptet einen sehr ausgedehnten Sinn, über die geistliche Gotteskindschaft nicht nur, sondern sogar auch über die leibliche Menschenkindschaft (Kindschaft s. v. a. Unterordnung unter Väter) hinaus. Wie wir zu Anfang sagten: das ganze Reich der Schöpfung mit all seinen hieher gehörigen Ordnungen und Verhältnissen wird umfaßt, um es im obersten Grund ebenfalls auf Gottes Vaterschaft zu gründen. Auch wo außer der Gemeinde sich auf Erden πατριά findet — nicht bloß als einer ἀρχή untergeordnetes Verhältniß im gewöhnlichen Sinn[2]) — all dies mannigfach Abgestufte meint πᾶσα, daher eher zugleich **allerlei** als die **ganze**. Selbst das ὀνομάζεται wie der Grundgedanke weist noch auf solche Mannigfaltigkeit zurück (mit Kap. 1, 21. analog): **was irgend** sonst ein abgeleitetes ὄνομα πατριᾶς führen mag. Also, wo wir auf Erden auch nach der natürlichen Abstammung „Väter" haben und „Vater" sagen, ist Name und Sache von Gott dem Vater her, weiset uns zu diesem ἐξ οὗ ὀνομάζεται. In der natürlichen Familie schon sollte man — können auch wir Kinder Gottes noch immer tiefer die Vater-Theologie lernen. **Theremin** drückt einmal (wir haben uns nicht notirt wo) den Sinn des Spruches aus: „Gott ist der Urheber aller geselligen Verhältnisse."[3]) Will das ganz auslegen, so ist es sehr flach, sonst aber liegt es auch mit drin, obwohl hier die Verhältnisse nicht als gesellige, sondern als Verhältnisse kindlicher Herkunft oder Abhängigkeit gelten. **Allioli** besser: „Bemerke, daß die Vaterschaft hier nicht bloß im natürlichen, sondern auch **sittlichen** Sinne verstanden ist." Endlich, insofern πατριαί ja die Geschlechter und **Völker** der Erde des-

---

Im Himmel heißen die Untergebenen, Abhangenden zu allererst ihren Fürsten — Vater im Bilde Gottes; ob er sie auch auf Menschenweise Kinder heißt, bleibt eher die Frage.

1) **Vaterschaft** allein wäre ganz richtig übersetzt, **wenn** dies Wort auch im Deutschen die unter einem **Vater** stehende Familie, das von ihm sich nennende Gebiet (nach **Suid.** die πατριαί der Babylonier auch χῶραι, τοπαρχίαι) bezeichnete, analog etwa mit Grafschaft, Präsidentschaft.

2) Wie **Grot.** die Parallele beibringt aus **Simplicius**: αἱ πολλαὶ ἀρχαὶ πάντων ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἔχουσι τὸ τῆς ἀρχῆς ἀξίωμα — dann verfehlter noch aus **Proclus**: daß alle δημιουργικὰ αἴτια auf die eine πατρικὴ αἰτία hinweisen.

3) Und ähnlich **Richter's** Hausbibel: daß alle geselligen Verhältnisse auf Erden auf die große Gemeinschaft des zu erzielenden Reiches Gottes hinzielen.

gleichen meint (wie sie in der abrahamischen Verheißung so benannt sind), liegt wirklich mit in dem Gedanken, was auch Beng. andeutet: πᾶσα, angelorum, Judaeorum, hominum ceterorum. Olsh.: „Der Satz besagt namentlich, daß Gott auch der Heiden Vater ist." Also das Gegentheil zu jener Weise, wonach sich die Juden allein die פַּמַלְיָא שֶׁל מַטָּה zu den Engeln dünken. Aber schon Olsh. hebt diesen bloß in der Fülle mitgefaßten Gedanken zu sehr hervor, wenn er (fälschlich) meint, auch dies Gebet jetzt gehe noch die Heidenchristen an! Flatt übertreibt bis zur Falschheit: „hier ist besonders das gemeint, daß Gott gemeinschaftlicher Vater der Juden- und Heidenchristen ist!" (Siehe dasselbe bei Seiler, als gegen die Juden, die sich allein Gottes Kinder nannten, gerichtet.) Und zwar zeigt sich Gott hier als auch der Heiden Vater nicht insofern er sie auch zu seinen Kindern macht (Röm. 9, 25. 26.), sondern er ist und bleibt Vater auch schon in der Natur, im Kreatürlichen. Nicht wie Harl. vorhin: jedes Kind, also auch wir — sondern umgekehrt: wie wir ganz eigentlich (was vorausgesetzt), also auch alle Kinder, die sonst irgendwie sind. Das bleibt der Hauptsinn, in welchem namentlich diese letztgenannte Specialbeziehung auf Juden und Heiden am wenigsten ausdrücklich mitgedacht oder betont ist. Denn das ἐν οὐρανοῖς weiset viel höher und weiter! Inwiefern dort πατριαί sind, sahen wir schon zur Genüge; jetzt erst ist es Zeit zu erinnern, daß, wie auf Erden alle υἱότης als abbildlich hinführen soll zu — sich vollenden in der υἱοθεσία εἰς θεόν (weil als angedeutetes, begründendes Korrelat dazu wirklich alle πατρότης in Gott wurzelt, seine Vaterschaft abbildet), daß eben so die Engel nun Söhne oder Kinder Gottes heißen im Sohne [1]), weil geschaffen durch Ihn, weil ihren Vätern untergethan um des Vaters willen. Luth. Randglosse wird oft angeführt und wenig verstanden: „es sind auch alle Engel, alle Christen, ja auch aller Menschen Kinder Gottes Kinder, denn er sie alle geschaffen hat" — nehmlich im Sohne, durch den Sohn zur Kindschaft, das ist hinzuzudenken! Was der fade Rationalismus vom „allgemeinen Vater aller vernünftigen Geschöpfe" redet, wird nur durch das Umgehen Christi zur Lüge, aber in Christo ist und bleibt es die reine, tiefe Wahrheit, dieselbe welche der Ap. hier als letztes, höchstes, lieblichstes Geheimniß des durch Christum in den Vater eindringenden Glaubens aufdeckt. Gott der rechte, ursprüngliche, gemeinsame Vater aller Gemeinschaften von Kindern, aller Familien, die sich irgendwie nach einem sonstigen Vater nennen — so daß wir auf diesem Wege den Urheber der Vaterschaft dennoch gewinnen und v. Meyer auch nach unsrer abweichenden

1) Hiob 38, 7. und manchmal das (leider falsch ausgelegte) בְּנֵי־אֱלֹהִים — vgl. selbst im N. T. Luc. 20, 36.

Exegese zuletzt richtig behauptet: der in der nordischen Mythologie so merkwürdige „Allvater" liege wirklich als biblisch „umschrieben in unsrer Epistelstelle." Nur sagen wir lieber erschöpfend: Ur- und Allvater. Diesen pater-*familiarum* (bis zum pater-familias hebt sich um der bleibenden υἱοὶ τῆς ἀπειθείας willen der Ausdruck absichtlich nicht) hat selbst das homerische πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε von weitem geahnt. Kommt es leider nicht bis zur letzten Konsequenz, bis zur Herstellung der Einen, großen Vater-Familie (denn Kap. 1, 10. ist etwas Anderes) — nun so ist's doch von diesem Vater aus wenigstens darauf angelegt, und endlich kommen doch alle „rechten Kinder" Himmels und der Erden auch unter dem rechten Vatergott zusammen. Wir dürfen nicht eigentlich mit v. Meyer's Note setzen: „dessen Vaternamen die ganze große Weltfamilie trägt, als Gottes Geschlecht, Geschöpfe, Kinder" — denn der Ap. bleibt hier, wo er in den Stand der Natur eindringt, bei der Vielheit stehen; aber es ist doch auf diese Vaterliebe und diesen Vaterwillen, der jeden Vater- und Kindesnamen als zu sich hin weisend und rufend angelegt hat, hingezeigt. Diese Anlage wird nachgewiesen im ὀνομάζεσθαι, von Seiten des „So Heißens" — indem zuletzt πᾶσα πατριά nicht ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτῆς den Namen hat, sondern als aus Gott. Mithin Matth. 23, 9. auch richtig bei Tholuck dazugestellt. Luth. übersetzt schön und wahr: der der rechte Vater ist — für die eine Seite; dann aber auf der andern verfehlt er den entscheidenden Gedanken, das eigentliche Stichwort des Textes. Haben wir oben eine möglichst entsprechende Kommentar-Uebersetzung versucht, so möchten wir für die berichtigte Volksbibel noch anders, mit Aenderung nur zweier Worte vorschlagen: der rechte Vater über Alles, was nach Vätern heißt[1]).

Das Alles aber heißt in dieser Benennung nicht eigentlich nur nach Gott, sondern ἐξ οὗ gilt hier mehr, diesem ὀνομάζεσθαι liegt eine viel wesentlichere Realität unter, als der buchstäblichsten Abstammung oder filiatio nach dem Fleisch auf Erden. Flatt's: „führen den Namen von Gott" ist noch zu wenig — dagegen die Fortsetzung: „heißen Kinder Gottes" schon wieder zu viel. Der Gottlosen Vater auch ist Gott, sie aber werden in Ewigkeit, so sie gottlos bleiben, des Kindernamens nicht gewürdiget, obwohl sie schon als in Christo, der Urperson des Sohnes geschaffene persönliche Geister Gott zum Vater haben. Alles Herkommen und Abstammen solcher Geister von einander, wie die Menschheit also

1) Dieser nothwendige Ausdruck des Bezuges zwischen πατὴρ und πατριά fehlt auch noch in der neulich von Dietlein als trefflichem, tiefsinnig geistreichem Recensenten der Marheinecke'schen Moral (Thol. Litt. Anz. 1848, S. 37.) vorgeschlagenen Uebersetzung: aus welchem alle Stammverwandtschaft entspringt.

geschaffen ist, alles dem analoge gemeinsame Unterordnen unter väterliche Häupter im Himmel und auf Erden hat seinen letzten Grund in Gott, und wer sich mit irgend eines Vaters, dem er angehört, Namen als mit Adel und Würde rühmt, soll wissen, daß der höchste Adel, Gottes Kind zu sein, werden und heißen, ihm darin abgebildet und vorgehalten ist. Freilich ein Michelet, dem Christus nur ein historischer, einmal eine Weile im sogenannten Gott gewesener sein soll, redet davon, wie „der Geist als ein Naturprodukt aus der Erziehung durch die sich in der Geschichte entwickelnde Natur der Menschheit entspringt!!" Aber diese bejammernswürdige Philosophie kommt auch nicht einmal zu einem Gott, vielweniger daß sie wissen könnte und wollte vom Vater der Geister in Christo, dann von der völligsten υἱοθεσία für die an den Erlöser glaubenden Menschen, für die Gemeinde in Christo, welche (nach des Ap. Gedanken hier) in der ganzen Geisterwelt schon ihr kreatürliches Analogon hat.

Wir blicken weiter voraus, wie der Ap. nun sein Gebet als vollständigst rekapitulirenden Schluß dieses den Lehrtheil abschließenden Kap. ausgedrückt und in bisheriger Weise geordnet hat. Sein erstes ἐξ οὗ wies mit der tiefgefaßtesten Erweiterung in des Vaters ewigen Grund zurück: wie Gott sonderlichst Vater der an die Gemeinde mitzutheilenden Herrlichkeit in Christo ist, so ist und bleibt er auch noch Vater aller irgendwie sonst an eine Väterlichkeit gewiesenen Geister. Nach diesem so tief zurückgehenden ἐξ οὗ tritt nun aber sogleich ein διὰ τοῦ πνεύματος voran für die Exposition des Gebetsinhaltes, diesmal dies διά des Geistes im dritten Kap. voran, wie früher alles διά vom Sohne (der jetzt ganz in uns und wir in ihm gedacht werden soll) gesagt war [1]). Endlich am Schlusse wird mit εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα der ausgebaute, vollendete, mit der δόξα erfüllte Leib Christi wieder als Tempel Gottes in Gott zurückgeführt, eben dahin wovon Kap. 1. ausging.

V. 16—19. zeigt sich abermals, wenn wir zunächst die trinitarische Trichotomie (deren mittleres Glied sich dann speciell entwickelt) hervorheben, als eine nach Grund, Weg und Ziel zwiefach gestellte Doppelreihe. In den inwendigen Menschen hinein, d. h. zugleich (mit dem εἰς des Zieles) dazu, daß derselbe vollendet hergestellt wird — ist das nicht gleich das Ziel des Ganzen? Eben so deutlich folgt als Weg oder Mittel hiefür das Einwohnen Dessen, der als in uns lebend selber dieser inwendige Mensch ist; endlich der Grund und Ausgangspunkt hiefür ist gewiß das Erfülltwerden von und aus Gott durch Christum. Das ist die eine Reihe; gegenüber stehen trinitarisch die Beifügungen in umge-

1) Auch Kap. 2, 18. 22. 3, 5. nur ἐν πνεύματι, also hier das erste διὰ τοῦ πνεύματος.

kehrter Folge. Das Starkwerden in den inw. Menschen geschiehet durch den Geist — sehr natürlich jetzt, hier im Kap. des Geistes und Zieles, dies bereits als der Grund und Anfang! Sofort entspricht als Zweites das Einwohnen Christi, welcher mit dem Geiste kommend uns der Weg wird zum Ziele — der ganzen Fülle Gottes, des Vaters. Das mittlere Doppelglied aber, sagten wir, das κατοικῆσαι τὸν Χριστόν wird näher entwickelt, und zwar wiederum eben so deutlich in rekapitulirendem Abschluß, als in einer neuen Trichotomie der Entwickelung. Anfang: durch den Glauben, der Christum in die Herzen zieht. Mitte: dadurch nun, weil Christi Liebe so die unsre wird (man merke das voraus!) in Liebe gewurzelt und gegründet. Das Ziel dieser vollen Einwohnung Christi, wodurch unser inwendiger Mensch ganz Christus geworden (Kap. 4, 13.) wird noch einmal zwiefach bezeichnet: nach der weitesten Ausdehnung des großen Bauplanes (denn von einem solchen ist ja die Rede!) den Umfang desselben in seiner Entwickelung fassen — nach der innersten Tiefe der (nun auch erst vollendeten) Begründung dafür: die der sonstigen Erkenntniß überschwängliche Liebe Christi durch völliges Leben in ihr dennoch lebendig erkennen.

Wenn anders (wie wir meinen) zuletzt ἵνα πληρωθῆτε zugleich das Vollmachen oder Vollenden anzeigt, so haben wir darin die letzte Zusammenfassung des anhebenden und fortgehenden Erfüllens als Grund (womit Kap. 1, 23. im Blick auf das Ziel anhob) mit dem erlangten Ziele, der ausgebauten Behausung Gottes im Geiste, welche Kap. 2, 22. in der Mitte zeigte. Schließen also kann der Lehrtheil nur mit einer Lobpreisung, deren dem Anfang entsprechender und doch schlußgemäßer Sinn sich zeigen wird. Wir werden in Wechselbeziehung (wie bei solcher Exegese doch wohl erlaubt, ja nothwendig) nun bei dem Einzelnen theils diesen vorangestellten Ordnungsplan begründen, theils uns gegen Abirrendes auf seine Zusammenstimmung berufen.

V. 16. Daß er euch gebe nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit, in Kraft stark zu werden durch den Geist in den inwendigen Menschen.

Das ὑμῖν meint jetzt, auf dieser Höhe wahrlich nicht mehr sonderlich eine Fürbitte des Ap. „für seine Heidengemeinden" (wie noch bei v. Gerl. zu lesen), sondern es ist eben das ὑμῖν der ganzen Gemeinde in Christo Jesu, wie es den πάσαις πατριαῖς im weiteren Kreise gegenüber tritt. Gott hat und behält eine Väterlichkeit für allerlei Kinder im Himmel und auf Erden; aber den ganzen, eigentlichen Reichthum seiner im Sohne

wohnenden Herrlichkeit gibt derselbe Vater nur der einen πατριά, die im vollsten Sinn aus seinen dem Sohn einverleibten Kindern besteht. Ueber δῴη oder δώῃ so wie über die Lesart τὸ πλοῦτος war früher schon geredet. Der Kap. 1, 7. 2, 7. genannte Reichthum der Vater-Gnade, weil er aus dem Sohne sich mittheilt, hieß weiter Kap. 3, 8. der Reichthum Christi, jetzt zeigt es sich, daß er uns gegeben wird durch den Geist. Nicht bloß verkündigt, im Evangelium angeboten (wie noch V. 8. gesagt war), sondern wirklich gegeben, in uns ausgeschüttet, also daß er zuletzt auch zum Reichthum der Herrlichkeit des Erbes wird. Kap. 1, 18. Aber der Ap. sagt hier nicht so, bleibt bei der Gemeinde, die zuletzt schon auf Erden die ganze Herrlichkeit in sich hat, stehen, ganz dem Plan und Thema seines Br. gemäß. Rieger: „Es ist schon etwas, nach dem jedesmaligen Bedürfniß seines Herzens oder auch nach den Umständen seiner Gemeinde beten; aber es ist doch mehr, nach dem Reichthum der Herrlichkeit Gottes beten, aus Glauben und Erkenntniß dessen, was Gott uns gönnt und bereitet hat." Nur 1 Kor. 2, 9. finden wir die rechte Deutung dieses für uns zum Bitten und Nehmen offenen Reichthums an Herrlichkeit. An die „Allmacht vorzugsweise" mit Olsh. zu denken, ist gewiß falsch, wie sich aus dem vorhin genommenen Rückblicke zeigt; besser schon redet B.-Cruſ. von „Erhabenheit in Hinsicht auf Güte." Ganz eigentlich aber strahlt Gottes Herrlichkeit durch Christum (Kap. 1, 17.) auf und in uns über, als Christus in uns (Kol. 1, 27.) — dies ist der uns durch Gnade geschenkte, zum Nehmen offene Reichthum. Seine Mittheilung fängt allezeit (wie auch damals zur apostolischen Zeit) in unsrer Armuth und Schwachheit an, aber es soll weiter gehn bis zur Fülle Gottes, auf dem Wege des kühn bittenden Glaubens, der „sich über die kümmerlichen Umstände in der Gegenwart hinüber schwingt" — in Gottes Reichthum hinein! Hier gilt also kein Entschuldigen mit Armuth und Schwachheit, kein Liegenbleiben am Rande der Quelle des Lebens. „Er hat nunmehr selbst die Fülle seiner Gottheit aufgethan, und es ist sein ernster Wille, daß nun komme Jedermann: keiner soll sich hiebei schämen, sondern Gnad' um Gnade nehmen; wer ein hungrig Herze hat, wird aus seiner Fülle satt."[1])

Κραταιοῦν (biblisch und spätgriech. für κρατύνειν) wird von P. auch 1 Kor. 16, 13. am Schlusse ganz ähnlich gesetzt, vgl. den Schluß 1 Petr. 5, 10. mit verwandten Ausdrücken. Unser Br. schließt Kap. 6, 10. wieder mit ἐνδυναμοῦσθε. Daß hier dies κραταιωθῆναι noch in der naheliegenden Anknüpfung ein wenig Bezug auf ἐκκακεῖν V. 13. hat, möchten

1) Siehe das Lied: Lasset uns den Herren preisen — von Koitsch.

Exegese zuletzt richtig behauptet: der in der nordischen Mythologie so merkwürdige „Allvater" liege wirklich als biblisch „umschrieben in unsrer Epistelstelle." Nur sagen wir lieber erschöpfend: Ur- und Allvater. Diesen pater-*familiarum* (bis zum pater-familias hebt sich um der bleibenden υἱοὶ τῆς ἀπειθείας willen der Ausdruck absichtlich nicht) hat selbst das homerische πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε von weitem geahnt. Kommt es leider nicht bis zur letzten Konsequenz, bis zur Herstellung der Einen, großen Vater-Familie (denn Kap. 1, 10. ist etwas Anderes) — nun so ist's doch von diesem Vater aus wenigstens darauf angelegt, und endlich kommen doch alle „rechten Kinder" Himmels und der Erden auch unter dem rechten Vatergott zusammen. Wir dürfen nicht eigentlich mit v. Meyer's Note setzen: „dessen Vaternamen die ganze große Weltfamilie trägt, als Gottes Geschlecht, Geschöpfe, Kinder" — denn der Ap. bleibt hier, wo er in den Stand der Natur eindringt, bei der Vielheit stehen; aber es ist doch auf diese Vaterliebe und diesen Vaterwillen, der jeden Vater- und Kindesnamen als zu sich hin weisend und rufend angelegt hat, hingezeigt. Diese Anlage wird nachgewiesen im ὀνομάζεσθαι, von Seiten des „So Heißens" — indem zuletzt πᾶσα πατριά nicht ἐκ τοῦ πατρὸς αὐτῆς den Namen hat, sondern als aus Gott. Mithin Matth. 23, 9. auch richtig bei Tholuck dazugestellt. Luth. übersetzt schön und wahr: der der rechte Vater ist — für die eine Seite; dann aber auf der andern verfehlt er den entscheidenden Gedanken, das eigentliche Stichwort des Textes. Haben wir oben eine möglichst entsprechende Kommentar-Uebersetzung versucht, so möchten wir für die berichtigte Volksbibel noch anders, mit Aenderung nur zweier Worte vorschlagen: der rechte Vater über Alles, was nach Vätern heißt[1]).

Das Alles aber heißt in dieser Benennung nicht eigentlich nur nach Gott, sondern ἐξ οὗ gilt hier mehr, diesem ὀνομάζεσθαι liegt eine viel wesentlichere Realität unter, als der buchstäblichsten Abstammung oder filiatio nach dem Fleisch auf Erden. Flatt's: „führen den Namen von Gott" ist noch zu wenig — dagegen die Fortsetzung: „heißen Kinder Gottes" schon wieder zu viel. Der Gottlosen Vater auch ist Gott, sie aber werden in Ewigkeit, so sie gottlos bleiben, des Kindernamens nicht gewürdiget, obwohl sie schon als in Christo, der Urperson des Sohnes geschaffene persönliche Geister Gott zum Vater haben. Alles Herkommen und Abstammen solcher Geister von einander, wie die Menschheit also

1) Dieser nothwendige Ausdruck des Bezuges zwischen πατὴρ und πατριά fehlt auch noch in der neulich von Dietlein als trefflichem, tiefsinnig geistreichem Recensenten der Marheineke'schen Moral (Thol. Litt. Anz. 1848, S. 37.) vorgeschlagenen Uebersetzung: aus welchem alle Stammverwandtschaft entspringt.

geschaffen ist, alles dem analoge gemeinsame Unterordnen unter väterliche Häupter im Himmel und auf Erden hat seinen letzten Grund in Gott, und wer sich mit irgend eines Vaters, dem er angehört, Namen als mit Adel und Würde rühmt, soll wissen, daß der höchste Adel, Gottes Kind zu sein, werden und heißen, ihm darin abgebildet und vorgehalten ist. Freilich ein Michelet, dem Christus nur ein historischer, einmal eine Weile im sogenannten Gott gewesener sein soll, redet davon, wie „der Geist als ein Naturprodukt aus der Erziehung durch die sich in der Geschichte entwickelnde Natur der Menschheit entspringt!!“ Aber diese bejammernswürdige Philosophie kommt auch nicht einmal zu einem Gott, vielweniger daß sie wissen könnte und wollte vom Vater der Geister in Christo, dann von der völligsten υἱοθεσία für die an den Erlöser glaubenden Menschen, für die Gemeinde in Christo, welche (nach des Ap. Gedanken hier) in der ganzen Geisterwelt schon ihr kreatürliches Analogon hat.

Wir blicken weiter voraus, wie der Ap. nun sein Gebet als vollständigst rekapitulirenden Schluß dieses den Lehrtheil abschließenden Kap. ausgedrückt und in bisheriger Weise geordnet hat. Sein erstes ἐξ οὗ wies mit der tiefgefaßtesten Erweiterung in des Vaters ewigen Grund zurück: wie Gott sonderlichst Vater der an die Gemeinde mitzutheilenden Herrlichkeit in Christo ist, so ist und bleibt er auch noch Vater aller irgendwie sonst an eine Väterlichkeit gewiesenen Geister. Nach diesem so tief zurückgehenden ἐξ οὗ tritt nun aber sogleich ein διὰ τοῦ πνεύματος voran für die Exposition des Gebetsinhaltes, diesmal dies διά des Geistes im dritten Kap. voran, wie früher alles διά vom Sohne (der jetzt ganz in uns und wir in ihm gedacht werden soll) gesagt war[1]). Endlich am Schlusse wird mit εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα der ausgebaute, vollendete, mit der δόξα erfüllte Leib Christi wieder als Tempel Gottes in Gott zurückgeführt, eben dahin wovon Kap. 1. ausging.

V. 16—19. zeigt sich abermals, wenn wir zunächst die trinitarische Trichotomie (deren mittleres Glied sich dann speciell entwickelt) hervorheben, als eine nach Grund, Weg und Ziel zwiefach gestellte Doppelreihe. In den inwendigen Menschen hinein, d. h. zugleich (mit dem εἰς des Zieles) dazu, daß derselbe vollendet hergestellt wird — ist das nicht gleich das Ziel des Ganzen? Eben so deutlich folgt als Weg oder Mittel hiefür das Einwohnen Dessen, der als in uns lebend selber dieser inwendige Mensch ist; endlich der Grund und Ausgangspunkt hiefür ist gewiß das Erfülltwerden von und aus Gott durch Christum. Das ist die eine Reihe; gegenüber stehen trinitarisch die Beifügungen in umge-

1) Auch Kap. 2, 18. 22. 3, 5. nur ἐν πνεύματι, also hier das erste διὰ τοῦ πνεύματος.

kehrter Folge. Das Starkwerden in den inw. Menschen geschiehet durch den Geist — sehr natürlich jetzt, hier im Kap. des Geistes und Zieles, dies bereits als der Grund und Anfang! Sofort entspricht als Zweites das Einwohnen Christi, welcher mit dem Geiste kommend uns der Weg wird zum Ziele — der ganzen Fülle Gottes, des Vaters. Das mittlere Doppelglied aber, sagten wir, das κατοικῆσαι τὸν Χριστόν wird näher entwickelt, und zwar wiederum eben so deutlich in rekapitulirendem Abschluß, als in einer neuen Trichotomie der Entwickelung. Anfang: durch den Glauben, der Christum in die Herzen zieht. Mitte: dadurch nun, weil Christi Liebe so die unsre wird (man merke das voraus!) in Liebe gewurzelt und gegründet. Das Ziel dieser vollen Einwohnung Christi, wodurch unser inwendiger Mensch ganz Christus geworden (Kap. 4, 13.) wird noch einmal zwiefach bezeichnet: nach der weitesten Ausdehnung des großen Bauplanes (denn von einem solchen ist ja die Rede!) den Umfang desselben in seiner Entwickelung fassen — nach der innersten Tiefe der (nun auch erst vollendeten) Begründung dafür: die der sonstigen Erkenntniß überschwängliche Liebe Christi durch völliges Leben in ihr dennoch lebendig erkennen.

Wenn anders (wie wir meinen) zuletzt ἵνα πληρωθῆτε zugleich das Vollmachen oder Vollenden anzeigt, so haben wir darin die letzte Zusammenfassung des anhebenden und fortgehenden Erfüllens als Grund (womit Kap. 1, 23. im Blick auf das Ziel anhob) mit dem erlangten Ziele, der ausgebauten Behausung Gottes im Geiste, welche Kap. 2, 22. in der Mitte zeigte. Schließen also kann der Lehrtheil nur mit einer Lobpreisung, deren dem Anfang entsprechender und doch schlußgemäßer Sinn sich zeigen wird. Wir werden in Wechselbeziehung (wie bei solcher Exegese doch wohl erlaubt, ja nothwendig) nun bei dem Einzelnen theils diesen vorangestellten Ordnungsplan begründen, theils uns gegen Abirrendes auf seine Zusammenstimmung berufen.

V. 16. Daß er euch gebe nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit, in Kraft stark zu werden durch den Geist in den inwendigen Menschen.

Das ὑμῖν meint jetzt, auf dieser Höhe wahrlich nicht mehr sonderlich eine Fürbitte des Ap. „für seine Heidengemeinden" (wie noch bei v. Gerl. zu lesen), sondern es ist eben das ὑμῖν der ganzen Gemeinde in Christo Jesu, wie es den πάσαις πατριαῖς im weiteren Kreise gegenüber tritt. Gott hat und behält eine Väterlichkeit für allerlei Kinder im Himmel und auf Erden; aber den ganzen, eigentlichen Reichthum seiner im Sohne

wohnenden Herrlichkeit gibt derselbe Vater nur der einen πατριά, die im vollsten Sinn aus seinen dem Sohn einverleibten Kindern besteht. Ueber δῴη oder δώῃ so wie über die Lesart τὸ πλοῦτος war früher schon geredet. Der Kap. 1, 7. 2, 7. genannte Reichthum der Vater-Gnade, weil er aus dem Sohne sich mittheilt, hieß weiter Kap. 3, 8. der Reichthum Christi, jetzt zeigt es sich, daß er uns gegeben wird durch den Geist. Nicht bloß verkündigt, im Evangelium angeboten (wie noch V. 8. gesagt war), sondern wirklich gegeben, in uns ausgeschüttet, also daß er zuletzt auch zum Reichthum der Herrlichkeit des Erbes wird. Kap. 1, 18. Aber der Ap. sagt hier nicht so, bleibt bei der Gemeinde, die zuletzt schon auf Erden die ganze Herrlichkeit in sich hat, stehen, ganz dem Plan und Thema seines Br. gemäß. Rieger: „Es ist schon etwas, nach dem jedesmaligen Bedürfniß seines Herzens oder auch nach den Umständen seiner Gemeinde beten; aber es ist doch mehr, nach dem Reichthum der Herrlichkeit Gottes beten, aus Glauben und Erkenntniß dessen, was Gott uns gönnt und bereitet hat." Nur 1 Kor. 2, 9. finden wir die rechte Deutung dieses für uns zum Bitten und Nehmen offenen Reichthums an Herrlichkeit. An die „Allmacht vorzugsweise" mit Olsh. zu denken, ist gewiß falsch, wie sich aus dem vorhin genommenen Rückblicke zeigt; besser schon redet B.-Cruſ. von „Erhabenheit in Hinsicht auf Güte." Ganz eigentlich aber strahlt Gottes Herrlichkeit durch Christum (Kap. 1, 17.) auf und in uns über, als Christus in uns (Kol. 1, 27.) — dies ist der uns durch Gnade geschenkte, zum Nehmen offene Reichthum. Seine Mittheilung fängt allezeit (wie auch damals zur apostolischen Zeit) in unsrer Armuth und Schwachheit an, aber es soll weiter gehn bis zur Fülle Gottes, auf dem Wege des kühn bittenden Glaubens, der „sich über die kümmerlichen Umstände in der Gegenwart hinüber schwingt" — in Gottes Reichthum hinein! Hier gilt also kein Entschuldigen mit Armuth und Schwachheit, kein Liegenbleiben am Rande der Quelle des Lebens. „Er hat nunmehr selbst die Fülle seiner Gottheit aufgethan, und es ist sein ernster Wille, daß nun komme Jedermann: keiner soll sich hiebei schämen, sondern Gnad' um Gnade nehmen; wer ein hungrig Herze hat, wird aus seiner Fülle satt."[1])

Κραταιοῦν (biblisch und spätgriech. für κρατύνειν) wird von P. auch 1 Kor. 16, 13. am Schlusse ganz ähnlich gesetzt, vgl. den Schluß 1 Petr. 5, 10. mit verwandten Ausdrücken. Unser Br. schließt Kap. 6, 10. wieder mit ἐνδυναμοῦσθε. Daß hier dies κραταιωθῆναι noch in der naheliegenden Anknüpfung ein wenig Bezug auf ἐκκακεῖν V. 13. hat, möchten

1) Siehe das Lied: Lasset uns den Herren preisen — von Koitsch.

wir nicht leugnen, aber es ist ohnehin der Hauptbegriff des dritten Kap., welcher jetzt hervortritt. Dieses Starkwerden des inwendigen Menschen durch den Geist zeigt sich ganz positiv, zunächst ohne Seitenblick, als das zu erreichende Ziel, daher wir mit Harl. es abweisen, wenn alte Ausl. den Bezug auf die Anfechtung zu bestimmt hervorhoben: das kommt eben erst Kap. 6, 10. im ermahnenden, praktischen Theile, dessen Schluß wieder entsprechend sein muß, dazu. Im den Stoff anders vertheilenden, aus dem System herausnehmenden Kolosserbr. lesen wir gleich zu Anfang Kap. 1, 11. ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κτλ., aus welchem stärkeren ἐν πάσῃ δυν. wie aus ἐνδυν. Eph. 6, 10. wir ersehen, daß hier δυνάμει (von Luth. umschreibend versetzt) seinen besondern Sinn und Nachdruck behalten muß. Die Auflösung in ein adverbiales δυνατῶς oder σφόδρα[1]) ist eine Verflachung, dagegen schon Aeltere richtiger festhielten, was darin liegt. Denn wenn auch, genau genommen, Harl. Recht hat: daß diese Bestimmung des Verb. hier weder das Mittel (durch Kraft, weil ja schon διὰ τοῦ πνεύμ.) noch die bloße Beziehung (an Kraft, was er weniger genau im εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. findet) anzeigen könne — so protestiren wir dennoch ebenfalls mit ihm gegen ein bloßes loco adverbii, denn grade dann käme es auf Tautologie mit κρατ. hinaus. Er nennt es nun in seiner abstrakten Weise: „die Form, in der das κραταιωθῆναι auftritt, ein Erstarken zunächst in Kraft, nicht in Erkenntniß oder dergl." Wir erlauben uns wieder das biblisch Konkrete, Reale dazuzuthun: die δύναμις will selbst schon vorbereitend vom πνεῦμα reden, insofern eben der Geist zu Kraft in uns wird. (Beng. hoc congruit cum mentione Spiritus.) Siehe doch κατὰ τὴν δύναμιν V. 20. hernach: dies ist der sogleich im ersten Ausdruck sich meldende Grundbegriff hier, das Kap. des Geistes und Zieles legt's auf die Kraft und das Starkwerden an. Aus dem Reichthume Gottes kommt uns diese Kraft, wiederum aus ihr dann Erkenntniß und Alles. An ein „fest überzeugt werden" (Koppe) oder noch bestimmter eine Befestigung gegen Irrlehrer (Holzh.) ist nicht zu denken; was allein im Hintergrunde liegt, aber auch erst Kap. 6. hervorgezogen wird, ist das Bedürfniß dieses Starkwerdens für den großen, schweren Kampf überhaupt gegen die böse Macht, welche den Heiligen den Weg zum Ziele sperren will. Obgleich eigentlich der Geist Gottes (nicht ohne Nachdruck steht noch πνεύμ. αὐτοῦ parallel mit δόξης αὐτοῦ) selbst die Kraft ist, so empfangen wir doch Kraft in uns oder das Kräftigwerden durch

1) Wie de Wette mit Stolz übersetzt: kräftig. Flatt eben so nach Storr: validissime, μάλιστα. Rück. will das „mit Kraft" doch nur als Adverb. gelten lassen, Matth. erklärt dies wegen des nochmals folgenden διά (was gar kein Grund) sogar für „nothwendig," leider auch Olsh. stimmt unbedacht bei.

den Geist. Wir und der Geist werden dabei so wenig jemals ganz Eins, als unser von Christus durchwohnter inwendiger Mensch gradezu selbst Christus wird — obgleich wir voll Geistes, Christi, Gottes werden. Also sehr bedenklich, mit pantheistischem Beigeschmack nennt Kahnis den heil. Geist die Substanz der Kirche, wie man auch nicht eigentlich biblisch den Begriff der Kirche bestimmen darf: das Reich des h. Geistes. (I. S. 149.) Mag immerhin schon Tertull. so reden (Ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus — de pud. c. 21.) — so ist es doch falsch und widerspricht gradezu dem σῶμα Χριστοῦ. Der Geist bleibt immer nur die δύναμις ἐνεργουμένη ἐν ἡμῖν.

Wenn Syr. und Chrys. ἔσω ὑμῶν ἄνθρ. lesen, so ist das nicht nur ohne weitere Autorität, sondern auch sinnwidrig, weil εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. als eine allgemeine Bestimmung dasteht, welche durch solchen Beisatz verlöre. Wenn desgl. Syr. Chrys. Theod. u. A. diese Worte zum Folgenden konstruiren, so widerspricht nicht nur unsre voran gegebene, mit früheren Stellungen parallele Anordnung der Doppelglieder, sondern es bleibt auch an sich unthunlich, da der folg. Satz dann das entsprechende ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν gleichsam schon einmal hätte, so wie die ganze Konstrukt. höchst gezwungen würde. Ganz gleich freilich (wie auch B.-Crus. mit Meier bemerkt) ist darum ἐν τ. καρδ. mit εἰς τ. ἔσω ἄνθρ. keineswegs; aber daß der Glaube Christum in die Herzen bringt, gehört doch für sich als Nachfolgendes eben so zusammen, wie vorher, daß wir starkwerden in den inw. Menschen. Oder sollen wir bloß mit Luth. sagen: an dem inw. Menschen? Flatt will (wofür auf Sprachgebrauch bei Diodor verwiesen wird) εἰς deuten: quod attinet ad — und Rück. bringt noch andre Gelehrsamkeit zum Erweise, daß εἰς die Angabe der Beziehung, in welcher ein Prädikat einem Gegenstande zukomme, bezeichne. Das geht uns aber hier nichts an, wo die Sache ganz anders klar ist. Nicht einmal bloß die „Richtung alles Wachsthums und Zunehmens der Gläubigen auf den innern M." (wie Baumg. will) ist gemeint, sondern εἰς hat recht eigentlich Zweckbedeutung; wiederum auch dafür ist noch nicht genug: ut interior homo crescat (Vat. Lap.) — sondern dies τελικῶς gestellte εἰς entspricht schon dem εἰς πᾶν τὸ πλ. V. 19., ist ganz gemeint wie Kap. 2, 21. 22. was sich zeigen wird. Folglich total entstellend, umkehrend würde man es mit ἐν τῷ vertauschen, wie Vulg. Amiat. u. Sixt., wie Beza, Grot. u. s. w. thun. Denn was ist eigentlich ὁ ἔσω ἄνθρωπος —? Daß darin ein gewisser Zusammenhang mit καινὸς ἄνθρ. Kap. 4, 24. liegt, bleibt wohl unleugbar, denn als neuer Mensch soll eben unser inwendiger hergestellt und vollendet werden; dennoch hat Grot. insoweit Recht: falluntur, qui ἔσω ἄνθρ. confundunt cum καινῷ ἄνθρ. Noch

eher und der Sache näher kann man sogar sagen: der hier als zu erreichendes Ziel hingestellte ἔσω ἄνθρ. der Gläubigen ist gleich mit Christus in uns, vgl. Kap. 4, 12—16. εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς αὐτόν. Denn „das Werk des h. Geistes in uns bestehet in nichts Anderem, als daß er die neue Natur Christi in uns pflanzt, machet den Sohn Gottes also lebendig in uns, daß wir mit ihm ganz vereinigt und endlich werden wie er ist. Der neue oder inwendige Mensch in uns, der durch die Kraft des Geistes mächtig wird, ist nichts Anderes als Christus in uns und wir in ihm." [1]) Allein wiewohl das für die letzte Realität wahr bleibt, so folgt doch erst in gesonderter Betrachtung und Rede das Wohnen Christi in den Herzen; in dieser Exposition entspricht auch eigentlich nur ἐν τ. καρδ. für sich schon ganz dem ἔσω ἄνθρ. Folglich wird zugleich der inw. Mensch, der mit Christo zu erfüllende, in Ihm zu vollendende schon als ein bei uns Vorhandenes, unsrer Natur Angehöriges gedacht, wie die καρδίαι, wie die ὀφθαλμοί s. zu Kap. 1, 18. Wenn Rück. (wie schon Grot. Wetst., dann Fritzsche, Meyer) die Redensart für eine aus der platonischen Philosophie (der wahre Mensch, der Geist) in die jüdische, daraus wieder zum Ap. Paulus gekommene hält, so wollen wir einfach mit Harl. u. B.=Crus. protestiren — obgleich leider auch Flatt an Jalkut Rub. u. dgl. erinnert. Nach dem biblischen (nicht bloß paulin.) Sprachgebr. wird wohl angedeutet, daß in des Menschen Wesen und Natur von Anfang ein so zu bezeichnendes Inneres, ein der äußern Erscheinung und Bethätigung entgegenstehender innerer Mensch sei, dennoch ist er im Zustande der verderbten Natur, ehe Gottes Geist und Gnade weckt, so gut wie gar nicht vorhanden, wird also noch nicht dieses Namens gewürdigt. Harl. bemerkt richtig, daß der Ap. Kap. 4, 17. wohl eine ματαιότης τοῦ νοός kenne, nicht aber τοῦ ἔσω ἄνθρ. Wir setzen stärker dazu: wohl 1 Tim. 6, 5. sagen kann διεφθαρμένοι τὸν νοῦν, aber gewiß nicht τὸν ἔσω ἄνθρ. Zuerst im Konflikt mit dem Gesetze Röm. 7, 22. erwacht der inw. Mensch zu einem gewissen Bewußtsein und Willen, es zeigt sich nun, daß einer vorhanden (obgleich noch ganz leer und ohne Kraft) ist; im Gnadenstande durch den Geist bildet er sich aus als κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρ. 1 Petr. 3, 4. — endlich 2 Kor. 4, 16. (ἔσωθεν) erscheint er sogar mit innerlich bereits angebildeter Leiblichkeit, der Keim des Auferstehungs=Menschen, des völlig neuen. So hat der „inwend. Mensch" nach der Schrift seine Stufen der Entwickelung; hier nun in unsrer Stelle wird, so viel wir verstehen, Beides mit einander gemeint, sowohl die Absicht und Richtung des Kräftigwerdens für diesen (in den Gläubigen jetzt schon vorausgesetzten)

1) Wie wir populär zusammenfassend schon in unsern Epistelpredigten bei dem Texte gesagt.

inw. Menschen, als das gesteckte Ziel seiner Vollendung, nehmlich hier für's Erste der inneren, durch vollständiges Innehaben des Geistes, Einwohnen Christi. Für den ersteren Sinn sagt Beng. wahr: Spiritui Dei est homo internus, quod Christo corda sanctorum — Matth. richtig (nur daß er das „gleichsam" weglassen muß): in den inneren Menschen hinein. Olsh. meint dasselbe, nur zu flach ausgedrückt: die Direktion der Wirksamkeit des Geistes wird angezeigt. Sodann aber, wie wir oben schon sagten, bestehet damit sehr wohl, daß εἰς die volle Zielbedeutung behält: so lange und so ganz in euren inw. M. hinein wirkend, bis er ganz erstarkt, ausgewachsen, vollendet ist.

Man vergesse nun auch nicht hier stille zu halten mit der Betrachtung: wie dies ἔσω, das am Ziel der Gemeinde dasteht, alles Macht-Erlangen und Starkwerden derselben in der Weise der Welt ignorirt, ja negirt als durchaus nicht zu ihrem Wesen gehörig oder nöthig! Der in Rom als Gebundener das Reich Gottes ausrufende Ap. betet und mahnt nicht, daß die „Gemeinde" eine wohl etablirte (established), gehörig mit Rechten und Gütern fundirte Kirche werde, wie man leider hernach seinem Streben solch ein Ziel steckte, ja leider bis heute — oft mit den scheinbarsten Gedanken — auch unter den Evangelischen darauf zurückkommt. O nein! Freilich wohl, er hätte übrigens in der Liebe Christi wie im Glauben an den allgemeinen Vater auch allerlei für seine kleinasiatischen Brüder zu bitten gehabt, wie es von der fruchtbaren Witterung an bis zu Handel und Gewerbe in unsern Kirchen- und Kanzelgebeten steht — er verwirft und unterläßt auch solches Bitten gewiß nicht ganz. Aber jetzt, hier, wo es die Vollendung der Gemeinde gilt und weiter nichts als was dazu gehört, bittet er nicht einmal um Schutz und Frieden vor dem Kaiser oder seinen Landpflegern und Richtern (ἤρεμος καὶ ἡσύχιος βίος, wie er doch 1 Tim. 2, 2. selbst in's Kirchengebet setzt), sondern einzig um das Starkwerden durch den Geist in den inwendigen Menschen! Alles an seinem Ort, hieher gehört nur dies. Endlich noch eins: ist es wohl ohne Bedeutung, daß ungeachtet des ὑμῖν vorher doch jetzt der zusammenfassende Sing. stehen muß (wie der Ausdruck ὁ ἔσω ἄνθρ. seiner idealen, die Menschheit im Einzelnen erfassenden Natur nach keinen Plur. haben kann), im Unterschiede von καρδίαις hernach? Wir meinen, wie es der Eine Christus ist, der in den verschiedenen Herzen wohnt, in Jedem den inw. Menschen stark macht, so hat durch den Geist in Christo die ganze Gemeinde zusammen, als Ein Mann gedacht, auch Einen ἔσω ἄνθρωπος, das ist der in ihr lebende, wachsende Christus. Dieser ist vorhanden, sogar im innersten Grunde schon stark von Anfang an und zu jeder Zeit: in diesen hinein werden die Einzelnen gebildet, gepflanzt, immer tie-

fer und fester versenkt, das ist ihr κραταιωθῆναι, grade wie sie nach Kap. 2. zusammengefügt wachsen und erbauet werden εἰς ναόν, εἰς κατοικητήριον. O daß es uns in den Zeiten der Trübsale manchmal ein wenig nur gegeben würde, mit dem Apostel in prophetischer Offenbarung den inwendigen Menschen der Gemeinde, Christum in seinem Leibe, den Geist in seinem Tempel zu schauen! Die Bereitung dieses inw. Menschen im Ganzen, wiewohl er in Christo schon vollendet ist, auch für die einzuleibenden Einzelnen bleibt die Arbeit der Jahrhunderte durch das Wirken des Geistes — die Verklärung desselben ist das große Ziel der Zeiten und Ewigkeiten.

V. 17—19. Daß Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen, (und ihr) in Liebe gewurzelt und gegründet (seid), auf daß ihr vermöget zu erfassen mit allen Heiligen, welche da ist die Breite und Länge und Tiefe und Höhe, und erkennen die über die Erkenntniß gehende Liebe Christi.

So weit nehmen wir diesmal gleich zusammen, ohne Rücksicht auf die hier ungenaue Versabtheilung. Denn dies ist zusammen das mittlere Glied in der trinitarischen Reihe: τὸν Χριστόν an der Spitze und wieder τοῦ Χριστοῦ zum Schlusse; was dazwischen liegt, ist abermals Exposition von Glaube durch Liebe zu mit Leben darin erfassender Erkenntniß der Liebe. Schon hier in der Mitte hebt sich die Rede zu einem ersten ἵνα des Zieles, welchem ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι dann das letzte ἵνα πληρωθῆτε fast nur noch parallel stehet.

Κατοικῆσαι, wie sich auch allein zu dieser selbständigen Stellung des mittleren Hauptsatzes schickt, hängt gewiß wieder von δῴη ab, nur ohne neues ἵνα so weit in der Konstr. verändert, daß es zugleich an κραταιωθῆναι sich gut anschließt. Daher Luth. (obgleich B.-Crus. meint: undeutlich) doch nicht übel diesen Infin. im Accus. übersetzt: und Christum zu wohnen. Sehr unbegründet ist Olsh. Einwand: P. könne ja Gott nicht bitten, ἵνα δῴη κατοικῆσαι τὸν Χρ., weil Chr. schon in den Herzen der Leser wohne — denn dasselbe ließe sich wenigstens ähnlich bei Kap. 1, 17. sagen. Theils ist das Erhalten und Mehren der Gabe stets ein neues Geben, theils hat eben κατοικῆσαι hier stärkere Bedeutung, wovon bald. Noch unrichtiger mit Systemwort abstrakten Denkens in die lebendige Sache selbst und ganz angemessene biblische Rede davon greifend ist das Bedenken: „die Wiedergeburt selbst und das damit verbundene Wohnen Christi im Herzen ist keiner Steigerung fähig, es ist nur oder es ist nicht.“ Die Schrift redet eben anders davon und auch unser Br. kennt, wie andre Sprüche, gar wohl ein Gestalt-Gewinnen und Auswachsen Christi in

uns, was doch so zu sagen eine „Steigerung" ist, gleich dem Starkwerden des inwendigen Menschen. Das „Wohnen Christi," welches P. zum Zweiten erbittet, ist auch wahrlich keine bloße „Nebenbestimmung des Gekräftigtwerdens," vielmehr steigt die Reihe der Gedanken vom Ziel des (mit εἰς als vollendet gedachten) ἔσω ἄνθρ. durch das Mittel des κατοικῆσαι bis zum πληροῦσθαι, woher das Alles kommt, herab, so wie sie in den Beifügungen zugleich vom dies Alles wirkenden Geist durch Christum zum erfüllenden Vatergott aufsteigt. Den Infin. mit den folgenden Participien zusammen zu nehmen (daß also Chr. in euch als in Gewurzelten und Begründeten wohne) scheint uns dagegen eben so hart als unnütz. Nicht gradehin eine „Erklärung von V. 16." ist dies κατοικῆσαι τὸν Χρ., aber doch ein entwickelnder Parallelsatz dazu, denn im Grunde, wenn die Stufen der Entwickelung wegfallen, ist allerdings für P. „jenes Erstarken des innern Menschen und dies Wohnen Christi in uns Eins und Dasselbe," was leider für Rück. „sehr wenig Wahrscheinlichkeit hat." So weit indeß behält auch Rück. Recht, daß dies Asyndeton eine zweite Bitte bezeichnet; nur grade wegen der Einheit im Unterschiede konnte kein καί dazwischen stehen. (Wie Letzteres wieder von Matth. bemerkt wird: ohne Verbindungspartikel, weil jenes Gestärktwerden zugleich das Durchdrungensein von Christo voraussetze. Wenn er aber deßhalb gegen die „zweite besondre Bitte" polemisirt, so bitten wir, doch für die Schriftsprache solch eine logische Spalterei fahren zu lassen und lebendig zu vereinigen, was an verschiedenen Seiten lebendiger Beziehung bei ihr vereinigt bleibt!)

Κατοικῆσαι will an κατοικητήριον Kap. 2, 21. 22. und das ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ dabei erinnern: wo der Vater wohnt, da auch Christus, vgl. Joh. 14, 21—23. Das dort genannte erste Kommen und Wohnung Machen oder Bleibend-Einkehren (μονὴν ποιεῖν) ist aber noch nicht ganz das hier gemeinte κατοικεῖν, welches man geben könnte: sich einwohnen (oder wie Nitzsch in einer Predigt darüber: sich eingewöhnen) — wie wir schon oben in κατοικητήριον die völlig in Besitz genommene, durchwohnte Wohnung erkannten. Hiemit erledigen sich die obigen Bedenken, und wie solche Emphasis dem verstärkenden κατοικεῖν gemäß ist, möge man selbst in Vergleichung andrer Stellen sich bestätigen [1]. Wie es nun zugehet

---

1) Wie stark auch der Ap. Röm. 7, 17. 20. das Walten der in uns hausgesessenen, Recht und Posseß ansprechenden Sünde bezeichnet, er hat sich schon wegen des ein wenig protestirenden ἐγώ, ἔσω ἄνθρ., τῷ νοΐ wohl gehütet, vollständig κατοικοῦσα zu sagen. Eben so Röm. 8, 9. 1 Kor. 3, 16. für's Erste nur οἰκεῖν. Dagegen Matth. 12, 45. Luc. 11, 26. κατοικεῖν vom völligen In-Besitz-Nehmen, vgl. noch 2 Petr. 3, 13. Nur Jakobus Kap. 4, 5. redet nicht so genau.

mit diesem Wohnen? Der Anfang und die Grundbedingung dazu (nach unserem vorhin gezeigten Gedankenplan) heißt: διὰ τῆς πίστεως — als womit der Ap. jetzt die Vollendung, zu welcher er gekommen ist, lieblich an den leichten Anfang, von dem er ausgegangen war, hängt, anderseits aber auch dieser πίστις eine gewaltige Kraft und Bedeutung beilegt. Was muß das für ein Glaube sein, durch welchen Christus in uns wohnt und lebt, wie wir in Ihm! Gal. 2, 20. Wiederum, was ist das für ein Wohnen Christi, welches nicht nur zuerst sogleich durch den Glauben, sondern auch allezeit weiter nur durch den Glauben bestehet! Rieger: „wie denn auch die Schrift diejenigen Gnaden und Gaben, die einem Begnadigten durch Inwohnung eigen werden, doch immer auf den Glauben setzt" — anders nehmlich als die den Menschen mit Eigenwirken quälende Mystik! Nach Richter's Hausb. „unterscheidet Calvin richtig: erstlich den Glauben im Herzen an Christum, zweitens daß Christus selbst durch den Glauben im Herzen bleibend wohne. Nur Ersteres verstehe Zwingli, Letzteres nicht." Leicht und naheliegend macht uns diese Redeweise das Einwohnen — wir sollen's nur eben im Glauben ergreifen und heranziehen; schwer aber und tiefgreifend macht sie uns dann weiter diesen Glauben, welcher die Einwohnung festhalten, ihr immer volleres Eindringen allezeit vermitteln soll. Dies Wohnen Christi in den Herzen besagt nun freilich mehr, als zu Anfang die nur erst im Licht des neuen Lebens aufschauenden Augen des Herzens. Doch bleibt so viel gewiß, daß der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnet und deß Name heilig ist, gar so gern und lieber noch als in der Höhe — in den Herzen seiner erlösten Sünder als einem Heiligthume wohnet: es bedarf dafür eben nur demüthige, gebrochene, ausgeleerte Herzen, die sich im Glauben darnach strecken. Jes. 57, 15. Ach daß die Christen weise wären und verständen solches! Wer ein Herz hat, möchte man sagen, mit wessen Herzen es aufrichtig und darum richtig steht, der sollte doch wohl die Leere fühlen, wo Der hineingehört, welcher draußen steht und um Einlaß bittet. Es gilt Ihm das Herz geben — wovon Heinr. Müller (in der apostol. Schlußkette) predigt: „Wer Christum wohnen läßt in seinem Herzen, nur daß er einen Haussegen oder empfindlichen, freudenreichen Trost von ihm habe, verkauft ihm sein Herz; wer sich aber Christo aus reiner Liebe ergibt und dabei sich unwürdig achtet des geringsten Anblicks seiner Gnade, der gibt ihm sein Herz." Woran wir auch merken, wie der Ap. hier mit ἐν ταῖς καρδίαις den Uebergang findet zum das an Christo hangende, Christum selbst habende Herz recht eigentlich meinenden ἐν ἀγάπῃ.

Mußte man einmal Verse theilen in ungefährem Verhältniß des Umfangs, nicht ganz nach der Ordnung des Sinnes, dann war doch wirklich

besser die (in unsrer deutschen Bibel befolgte) Abtheilung, welche das ἐν ἀγάπῃ noch zum διὰ πίστεως fügt und mit dem ἵνα neu anhebt. Sonst freilich müßte, strenge den Gedanken folgend, eigentlich die Summa voran in den zwei Worten κατοικῆσαι τὸν Χριστόν schon ein Vers für sich sein, wie zuletzt wieder das ἵνα πληρωθῆτε κτλ. Durch den Glauben in den Herzen — in Liebe gewurzelt und gegründet: diese zwei Sätze sind offenbar einander entsprechend. Aber wo kommen mit einmal, fragen die pflichtschuldigst auf die Form achtenden Exegeten, diese Nominative her? Sehr Viele, wie man bei unserem Vorgänger die Namen findet von Photius bis Flatt — Bengel ist wohl mit Absicht und Grund weggelassen — fanden eine Versetzung des eigentlich schon vor die Partic. gehörigen ἵνα, welches nachfolgt, und ähnliche Konstruktion findet sich freilich anderwärts bei dem Ap., aber auch nur ähnlich bei Verschiedenheit [1]). Wir stimmen der neuerdings hiegegen erhobenen Opposition bei, weil der ganze Participialsatz mit ἐν ἀγάπῃ doch gar zu hart so voranstände: nur den bei Harl. dazu gethanen Grund, solche Konstr. würde ja falsch unter ἀγάπῃ die Liebe Christi zu uns verstehen müssen (dieselbe natürlich, welcher das καταλαβέσθαι und γνῶναι gilt), lassen wir nicht gelten, weil wir dies nicht als falsch erkennen, auch καταλ. noch anders beziehen werden. Wir halten auch dafür, daß der participisch gestellte Satz wieder „ein eigenes Glied" bilde, schon weil ἀγάπη zu πίστις das Zweite bringt, welchem Beiden dann καταλ. u. γνῶναι folgt als Drittes; wir meinen aber, daß die „grammatische Richtigkeit" im etwas freiern Sinn lebendiger Darstellung sehr wohl damit bestehen kann. Das Ganze hängt freilich in allen seinen Theilen jedesmal mittelbar noch an δῴη, doch nur so, daß die Theile sich fortschreitend aus einander entwickeln, seit κατοικῆσαι gesagt ist. Hiernach schon konnte der Ap. nicht wieder spaltend, so neben einander aufzählend setzen: (καὶ) ἐῤῥιζωμένους εἶναι (ὑμᾶς), auch das Perfektum jetzt (wie Rück. gemerkt hat) will und muß mehr hier bedeuten, als wieder ein bloßes ῥιζωθῆναι. Der Genitiv zu ὑμῶν wäre höchst pedantisch ungeschickt gewesen, daher die Griechen in ähnlichen Fällen, die Rück. beibringt, schon Wohlklangs halber solches vermeiden und lieber auch aus der Konstr. fallen [2]); hier aber galt es noch etwas Anderes als rhetorischen Wohlklang, den übrigens der Ap. auch nicht versäumt. Matth.

---

1) Röm. 11, 31. hat es mit dem vorangestellten τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει die ganz eigne Bewandtniß, daß es dem Sinne nach wenigstens eben so eng noch zum Vorigen gehört (s. unsre Betrachtung darüber in der mehrmals erwähnten Arbeit über d. Röm. Br.) — 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. ist nur das einfache Objekt cum emphasi hervorgezogen — Phil. 3, 10. 11. gehört gar nicht hieher.

2) Wie unser Ap. Kol. 2, 2.

hat aus unserem Br. selbst sogleich Kap. 4, 1. 2. verglichen, wo dem ὑμᾶς und περιπατῆσαι dennoch die schicklichen Particip-Nominative folgen, so wie Kol. 3, 16. — was jedoch wieder ganz ähnlich, weil dort die Participia als ermahnend, imperativisch gelten. Wir meinen, der von Allen unerwähnt gelassene Bengel hat's zum Theil getroffen, wenn er, anstatt wirklicher Konstruktion mit dem ἵνα, doch eine Rücksicht darauf annimmt: Nominativus cohaeret cum *evaleatis,* ardore Pauli in ea quae sequuntur intento. Ja wohl, das ist das Eine: der Ap. will offenbar diesen Zustand, welchen ἐῤῥιζ. κ. τεθεμ. bezeichnet, dem folg. ἵνα ἐξισχύσητε zur Unterlage geben. Anderseits aber, in der Kette der Sätze zugleich rückwärts betrachtet, stellen sich diese Partic. wieder zu κραταιωθῆναι, nur daß freilich nicht etwa dies κρατ. als vom ἐῤῥ. κ. τεθ. abhängend gedacht wird, sondern umgekehrt: wenn sie erstarken, so werden sie zu Gewurzelten und Gegründeten. Wir empfangen jetzt — weniger eine „Erklärung" als eine Entwickelung und Folge dieses κρατ. mit dem dazugekommenen κατοικ. τ. Χρ., was wir uns gleich für den Sinn von ἀγάπῃ merken wollen: wenn sie dadurch und bis dahin erstarken, daß Chr. in ihnen wohnt, dann sind sie in Liebe gewurzelt. Hier ist lauter Fortschritt, das Folgende ist allemal im Vorigen begründet. Bei dieser ganz richtigen Konstr. gewinnen wir nicht bloß das Eine, was Rück. bemerkt: „daß πίστις und ἀγάπη in Verbindung mit einander treten," sondern zugleich das Andre, daß die Liebe, in der sie nun fest sind, von dem sie stark machenden Wohnen Christi herkommt. Die so nur gleichsam „absoluten" Nominative stehen sowohl rückwärts als vorwärts dennoch in Verbindung, das darin als Neues für sich Gesagte hebt sich aber hervor als kein bloßer Nebensatz, wie zuletzt B.-Crus. es auch getroffen hat.

In jener (schon beim Syr., der ein Und einschiebt, versuchten) Konstr., mit welcher Seml. u. de Wette das ἐν ἀγάπῃ vollends noch zum Vorigen ziehen wollten, liegt auch eine gewisse Wahrheit des Gedankens; allein formell würde so dieser erste Satz überladen auf eine wunderliche Weise, der zweite dagegen ganz entblößt. Die Liebe fordert ihren Satz für sich, wie der Glaube; die Partic. müssen doch einen „Grund worin" haben, wofür man nicht mit Holzh. ein (vom Ap., wenn er es meint, nie vergessenes!) ἐν αὐτῷ suppliren darf. Daß aber die in den Herzen befindliche ἀγάπη zugleich im Gedanken eng an diesem καρδίαις ὑμῶν (welches dazu hinüberleitet) hängen soll, sahen wir schon und werden es bald genauer sehen. Glaube und Liebe gehören auch hier wie Kap. 1, 15. zusammen, sogar dies ἐν ἀγάπῃ jetzt für die Gemeinde, wie es Kap. 1, 5. von Gott dem Vater vorangesagt war (vgl. dann Kap. 5, 1. 2.),

hat eine große Bedeutung selbst in der die Ausdrücke zusammenstimmend, auf einander verweisend wählenden Oekonomie des Briefes.

Wie nun? Ist's die Liebe, womit wir geliebt sind, oder womit wir lieben? B.-Crus. dekretirt: „in keinem Falle kann ἀγ. hier die Liebe Gottes bedeuten!" Rück. beklagt es, daß fast alle Ausl. so verstanden haben, und nur sehr wenige sind „welche sie im Menschen suchen" — er hält auch die herrschende Auslegung für unstatthaft. Olsh. stimmt eben so entschieden bei. Harl. in übertriebenster Schärfe, womit seine logische Einseitigkeit hier einmal glänzend sich gegen den innersten Sinn des Schriftwortes wehrt, findet jede Verständigung unmöglich, wenn man dies Unwahrscheinlichste auf Gerathewohl vermuthe!! Nun wir wollen sehen und ihn hoffentlich auch für das, worin er sein Recht behält, Frieden stiftend zwischen dem Streit Christi mit uns, wessen die Liebe sei, in der wir wurzeln, begütigen. Zuerst sagen wir: man vergesse doch nicht, daß gleich im parallelen Fortschritte V. 19. γνῶναι τὴν ἀγ. τοῦ Χριστοῦ folgt, ja daß überhaupt im ganzen Abschnitt, den wir hier zusammennahmen, Christus in uns der Grundgedanke bleibt; man nehme im Parallelbr. Kol. 2, 7. dazu: ἐῤῥιζ. κ. ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ. Jedenfalls muß ἐν ἀγ. und wieder τὴν ἀγ. zusammengehören, obgleich der Gedanke sich verschieden wendet[1]). Kann denn der Grund unseres Wurzelns irgend schlechthin, sogar mit Gegensatz gegen die Liebe Gottes zu uns, in uns selbst und unserem „Zustande" gedacht werden? Wahrlich so wenig als der θεμέλιος, auf dem wir erbauet sind! Harl. hätte doch dadurch bedenklich werden sollen, daß, wie er selbst bemerkt, die große Zahl der katholischen Ausl. (sehr natürlich!) auf dieser Seite steht. Anderseits, wie wir voran zugestanden, muß diese Liebe, damit wir in ihr wurzeln, auf ihr fest seien, in unsern Herzen wohnen, gehört als Fortschritt mit unserem Glauben zusammen. Wollten wir nun etwa mit Pfenninger's Umschreibung ausdrücken: „daß die Liebe zu Ihm tiefe Wurzeln schlage" — so muß gleich gefragt werden: Steht das denn da? Ist denn ἀγ. das Wurzeln-schlagende Subjekt, nicht vielmehr der Grund, in dem wir wurzeln? Und wie seltsam ein so neutrales ἐῤῥιζωμένοι ohne Angabe worin! Halb wahr, etwas besser v. Gerlach: „indem Chr. durch den Glauben in unserm Herzen wohnt, erwacht die Gegenliebe zu Ihm, der uns zuerst geliebt hat, und diese schlägt ihre Wurzeln, legt ihr Fundament in Ihm." Aber auch das weder dem Wort noch der Sache ganz gemäß, denn der Ap. setzt ja nicht: διὰ τῆς ἀγάπης ἐῤῥ. κ. τεθ. ἐν αὐτῷ.

---

1) Ungeschickt meint Flatt: etwa V. 18. die Liebe Gottes, V. 19. die Liebe Christi; denn der Ap. scheidet Beides nicht so; höchstens ist wahr daran, daß V. 18. allgemeiner auftritt, dann V. 19. die Liebe Gottes in Christo hervorhebt.

Die Lösung ist diese (nicht nur scheint diese zu sein), so wollen wir auch einmal sagen. Die „Verbindung der beiden Ansichten," wie Harl. fast mechanisch den tiefsten, innerlich bewährtesten, in einer Menge Parallelen wiederkehrenden Schriftgedanken von unserer und Christi lebendiger Einheit (als Meinung eines z. B. Bucer und Zanchius!) auffaßt, ist das allein Rechte, will aber auch nicht ungeschickt, sondern in der Tiefe genommen sein. Unser Glaube, welcher das Kommen und Wohnen Christi herbeizieht, dann fortwährend vermittelt, ist das Erste, aber auch das Einzige (wie doch Harl. gewiß ernstlich will), was wir darbringen können, fortwährend allein als das Unsre haben. Durch diesen Glauben wird Christus in uns wohnend, nun aus und mit diesem Wohnen kehrt die Liebe in uns ein: als die seinige natürlich, als Gabe, wiewohl nun als in der (ebenfalls nur daraus kommenden) Gegenliebe festgehalten als unser Besitz. Aus unserem ersten, rein ergreifenden und aufnehmenden Glauben macht Christi Geist den lebendigen, in Liebe thätigen. Wird Harl., wenn er dies bedenkt und, wie wir nicht zweifeln, anerkennt, auch noch fragen: „was denn hier in der Form der Worte die ἀγ. als Liebe eines andern Subjektes herausstelle?" Liegt nicht, was wir meinen, unbedingt im Inhalt des Gedankens und so auch im hiesigen Zusammenhang der Worte[1])? Sehr schön redet Passav. davon: wie wir uns, wenn Christus in uns wohnt, zuerst in Ihm selbst, in der Urliebe gewurzelt fühlen, eingeschlagen und eingepflanzt in diese reine, selige Gottesmacht — dann aber auch aus dieses Grundes Tiefen erkennen und empfangen die Liebe, mit welcher wir lieben. Auch Matth. ist hier gründlicher und weiß es zu sagen gegen die falsche Scheidung: „wir können Gott nur wahrhaft lieben vermittelst des in uns wirksamen göttlichen Prinzipes, oder auf dem Grunde der in uns mächtig bethätigten Gnade und Liebe Gottes — so daß es die objektive, aber in uns thätige Liebe Gottes und Christi ist, in welcher wir sein und bleiben sollen." So gibt er dem Objektiven sein Recht, hält aber auch anderseits richtig die subjektive Seite fest: „da unser Eingewurzeltsein in der Liebe voraussetzt, daß die Liebe Gottes und Christi (warum nicht: in Christo?) in uns zur subjektiven geworden ist." Von der Liebe unter einander, der Gemeinschaft, welche die Gläubigen verbindet (wie B.-Crus. will), ist hier vollends nicht sonderlich die Rede, dafür stehen Kap. 4, 16. andre Worte als Wurzeln und Gründen! Das absichtlich darum ohne Artikel gesetzte ἐν ἀγάπῃ — um es gegen διά und gegen τῆς πίστεως als nicht bloß das

1) Rück. meint gar: erst V. 19. werde die ἀγ. τοῦ Χριστοῦ neu genannt und „als etwas noch nicht Erwähntes behandelt!" Freilich, dieser Ausdruck so grade stand noch nicht da — hat sie nicht aber der ganze Brief schon gepriesen?

Unsrige hervorzuheben — ist die persönliche Erwiederung des Liebens, insofern dies aus dem Lieben Gottes in Christo gewirkt wird. Also weder „die Gott und Christum und die Menschheit und alles Gute überhaupt[1]) mit Wärme und Innigkeit umfassende Gesinnung oder Gemüthsrichtung," die von uns gefordert würde, die man jemals im Menschen suchen dürfte — noch (nach Harl.) ohne Weiteres und allein die „Eigenschaft des Subjektes," in welcher als „Zustand" die Einzelnen gewurzelt und gegründet sind. Wenn dadurch „sich alle Schwierigkeiten heben sollen," so können wir vielmehr nicht über die ungeheure Schwierigkeit hinweg, daß nun der Einzelne in seinem eignen Zustande wurzeln soll, anstatt daß dieser Zustand selbst anderswo wurzeln muß — daß der Ap. so wirklich auf gut katholisch unsre fides charitate formata zu radix et fundamentum erheben würde. Wir setzen „Element" für „Zustand," und glauben so den Mangel des Artikels noch besser zu begründen, Gotte sein Recht zu lassen, mit der ganzen Schrift einig auszulegen. Wenn wir (durch Christi Wohnen) liebend im Elemente der göttlichen Liebe leben, wenn also gleichsam „nichts als Liebe" in uns vorhanden ist (nehmlich die Liebe von und zu Christo, wie Richter sagt) — dann ist dies ἐν ἀγάπῃ eine Wahrheit. Ja wohl, auch wir lieben, aber das kommt von Ihm in uns, und unser lebendig ergreifendes, empfangendes Glauben an Seine Liebe — das allein ist und wird fortwährend unsre Liebe, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsre Herzen durch den heil. Geist. Röm. 5, 5. Man vergl. nun 1 Joh. 4, 10. und in Christi Reden Joh. 15, 9. 10. 11. denselben einigen Doppelsinn, so wie bei Paulus nicht anders noch Röm. 8, 35. 2 Kor. 5, 14. 1 Tim. 1, 14.

Wenn endlich hier wie Kol. 2, 7. der gegründete Bau, weil er (Kap. 2, 21.) ein lebendig wachsender ist, zugleich als ein wurzelnder Baum erscheint, so bedürfen wir für solche eben so sinnige als natürliche Redeweise keiner mühsam herbeigeholten Stellen aus Plutarch oder Philo (vom ῥιζῶσαι τὴν πόλιν oder wiederum den ϑεμελίοις eines Baumes), denn die Sache ist klar. Der Gedanke darin ist selbst ein tiefe Wurzeln streckender Fundamentalgedanke: nur je tiefer wir einwurzeln im Liebeselemente, desto fester sind wir gegründet, desto höher geht auch unser Wachsthum in der Kraft. Die Tiefe aber, von welcher hiebei geredet wird, liegt selbst für uns in der Höhe Gottes, und doch zugleich durch den Geist, durch Christi Wohnen in unseren Herzen, wo Gottes Leben und Liebe bis in die Todestiefe der Kreatur sich herabläßt. (Wovon zu V. 18. mehr!) Daher in Richter's Hausb. nur halbwahr mit sinni-

1) Warum nicht auch: und die armen Thiere — nach den Gesangbüchern?

gem Spiel: „wir Christen sind recht umgekehrte Bäume, wir schlagen unsre Wurzeln himmelwärts und tragen die Liebesfrüchte nach unten;" denn anderseits wurzeln wir wirklich in der Tiefe unsres eignen Wesens, welche Gottes Kraft durchwirkt, und wachsen so der himmlischen Verklärung entgegen. Wenn B.-Crus. für ἐῤῥιζ. und τεθεμ. bemerkt: „das erste bedeutet mehr die Tiefe, das zweite die Festigkeit" — so fügen wir nur noch bei: Beides aber theilt einander beiderlei Sinn mit, insofern auch die Wurzel befestigt, auch das Fundament ja tief graben muß. Luc. 6, 48.

Daß nun ἵνα nicht etwa mit ἵνα δῴη koordinirt als neue Bitte dasteht, sondern die Frucht und Folge bezeichnet aus dem ganzen Zustande des Glaubens und der Liebe, daß es vom Bisherigen zusammen abhängt, hat Rück. richtig bemerkt. Wenn unser inwendiger Mensch durch den Glauben in Liebe ganz von Christus durchwohnt geworden, dann vermögen wir zu begreifen! Die nur hier im N. T. vorkommende Verstärkung ἐξισχύειν (vergl. Sir. 7, 6.) knüpft wieder zusammenfassend an das erste κραταιωθῆναι, enthält „eine Andeutung der Schwierigkeit, zum Zwecke zu gelangen, ähnlich wie in exaudire" — oder besser (mit Harl.) „das endliche Durchdringen der Kraft." In diesem Ausdrucke beginnen die von jetzt an bis zum Schlusse sich steigernden Ueberschwänglichkeiten, exaggerativen Formen des Ausdrucks. Καταλαμβάνειν oder für diesen Sinn gewöhnlicher Med. hat allerdings anderwärts meist seinen Nachdruck verloren (Apostg. 4, 13. 25, 25.), steht auch hier zunächst parallel mit γνῶναι, doch aus dem folg. τί τὸ πλάτος κτλ. bekommt es gewiß einen emphatischen Sinn, wie schon Aehnliches Joh. 1, 5. u. Apostg. 10, 34. zu merken. Erasm. wollte das mit assequi ausdrücken (Röm. 9, 30. 1 Kor. 9, 24. Phil. 3, 12. 13. daher Holzh. sogar höchst ungeschickt an zu erlangenden Kampfspreis denkt), aber für den zunächst bildlichen Ausdruck seines Objektes gewinnt es vielmehr den für dies Bild ganz eigentlich gemeinten Sinn: erfassen — man könnte sogar sagen: „umspannen," wenn es nicht zugleich in die Tiefe des Innersten ginge. Das „erfassen, ergreifen, festnehmen, daß man sich den Gegenstand wahrhaft zu eigen macht," bei Matth. ist noch nicht genug; das Wort hat gleichsam etwas mathematisch Messendes bereits, aber durch das wirkliche Fassen und Aneignen.

Dies καταλαβέσθαι mit seinen Dimensionen und das γνῶναι V. 19. redet beides von demselben Gegenstande, jedoch in verschiedenem Ausdrucke nicht bloß, auch mit verschiedener Beziehung. Falsch würde man sagen: zuerst bildlich, dann im eigentlichen Wort werde dasselbe gesagt, denn auch dem Bilde liegt eine besondere Realität unter. Zuerst: bis in welche

weiteste Ausdehnung die Liebe Gottes in Christo ihren Plan entwickelt, ihr Gebäude herstellt — dann erst in die innerste Tiefe gedrungen, welche diese Ausdehnung begründet, in ihr sich explicirt. Daß Beides einander entspricht und zusammengehört, ist eben so klar, als daß es sich noch unterscheidet. Mit dem gewaltigen τί für das καταλ. stellt der Ap. noch einmal ein gesteigertes Analogon des Schlusses zu jenem Anfange Kap. 1, 18. 19. Wir haben auch schon angedeutet, wie wir im Allgemeinen die Breite und Länge und Tiefe und Höhe [1]) verstehen, müssen aber jetzt genauer eingehen auf die so viel wunderliche Antworten erregende Frage der Exegeten: was denn der Ap. bezeichnen wolle als so breit und lang, tief und hoch? Freilich, er sagt's in der Höhe seines Hymnus, der ein verstehendes Herz anspricht, nicht erst ausdrücklich dazu: wer sollte das nicht natürlich und schön finden? Auch Luther hat sich um den genauen Namen des Objektes nicht weiter gekümmert und gedeutet: „das geschiehet dann, wenn das Herz also stehet, daß mir's Christus nicht zu lang, breit oder weit machen kann — daß ich gewiß bin, wo ich hinkomme, daß Chr. da sei und regiere an allen Orten, so weit etwas lang, breit, tief und hoch ist — wie weit und breit zu messen ist, so finde ich Ihn überall." Ganz gut, aber die Exegese ist doch damit noch nicht zufrieden, weil das τί τὸ πλάτος κτλ. in seiner Bestimmtheit wirklich ein bestimmtes Objekt haben will im Genitiv dazu.

Zunächst mag wohl (wie u. A. Grot. u. B.-Cruf. meinen) eine wirkliche Anspielung dem Ap. im Sinne liegen auf Hiob 11, 7—9., wo Zophar die Verborgenheiten der Weisheit Gottes (תַּעֲלֻמוֹת חָכְמָה) vorhält, dann von der Tiefe Gottes (חֵקֶר אֱלוֹהַּ vgl. 38, 16.) wie von der entsprechenden Vollendung oder Ganzheit des Allgenugsamen (תַּכְלִית שַׁדַּי) mit denselben vier Ausdrücken redet. Daher hat Matth. (wie einst Ambrosiast.) auch für unsere Stelle sogar an Gott selbst, dessen Wesen so unermeßlich ausgedehnt sei, gedacht; Passav. drückt sich zuerst S. 351. ähnlich aus, obgleich er dann S. 352. einlenkt. Das müssen wir nun trotz der nicht geleugneten Anspielung auf die Schriftstelle für sehr verfehlt erklären; denn etwas Anderes ist im A. T. die kühn poetische Rede [2]), hier in unserem Br. dagegen sind wir im erhabensten Aus-

1) Welche Redeweise de Wette schwerlich paulinisch, ja sogar unwürdig fand!

2) Dazu dort in ganz anderem Zusammenhang, so daß für die Anspielung darauf im Eph.Br. zuerst fast nur die Anwendung der vier Dimensionen als nun vielmehr faßbar und erforschlich übrig zu bleiben scheint. Man hat zwar auch im B. Hiob entweder Alles nur auf die Weisheit Gottes V. 6. bezogen, oder dazu, weil allerdings V. 7. מצא auch mit עַד konstruirt wird, (wie schon Schultens) diese Grundbedeutung so für die Maaße geltend gemacht, daß dieselben bloß den Abstand des Menschen vom Unerreichbaren an-

druck doch stets bestimmten, genau bemessenen Begriff zu finden gewohnt und berechtigt, auch käme das hier eben so unvermittelt in den Zusammenhang hinein, als es bei Zophar ganz aus demselben hervorgeht. Aerger aber noch ist Holzh. widersinnige Deutung von der Unermeßlichkeit unserer Liebe — wovon Harl. nur sanft ironisch bemerkt: „der eigenen Liebe der Christen wird der Ap. schwerlich solche Prädikate gegeben und sie als einen Gegenstand der Forschung dargestellt haben." Nun also, vielleicht meint er (wie in Hiob zugleich die Weisheit Gottes) hier den so überschwänglich großen Reichthum der Gnade? So schon Theod. Mopsv. ἵνα εἴπῃ τῆς χάριτος τὸ μέγεθος ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν ὀνομάτων — so redet Grot. von bonitas und ähnlich Andre. Fast eben so verstehen bei weitem die Meisten (die wir nicht aufzählen wollen) die Liebe als das Gemessene, sei es nun Gottes oder Christi, was kaum einen Unterschied macht[1]), obwohl Flatt sich noch bemühet, zwischen Liebe Gottes oder Christi zu entscheiden. Der alte Glass. nannte das einst sacra illa Pauli Mathematica, quam, de dilectione Dei et Salvatoris Christi loquens, instituit — und belegte das noch mit einem Citat aus Hyperius,

---

zeigten. (Daher Müntinghe: höher als die Himmel ist der Abstand — zuletzt Vaihinger: wirst Gottes Forschung du erreichen?) Allein die kühne, tiefe Rede ist doch anders gemeint. Das in den Lexx. noch nicht recht gewürdigte Wort תּוּשִׁיָּה V. 6. (woraus hier Jarchi gar das Gesetz machte!) ist weder Weisheit, noch solatium, auxilium, consilium, medicina, sondern (obwohl in Michael. Supplem. davon steht: nescio quomodo mihi displicet): zusammengefaßte Wesenheit, realer Bestand, mithin etwa dann sowohl Wahrheit als Kraft. Die alten Verss. schwanken und rathen in den 12 Stellen (davon 6 in Hiob) fast willkührlich hin und her, Gesen. hat es auch nicht verstanden. (Micha 6, 9. wäre weitläuftig zu erörtern. Spr. 2, 7. 3, 21. ist ziemlich klar s. v. a. יֵשׁ, nehmlich als bleibender Bestand; Kap. 18, 1. noch allgemeiner gewandt: Alles was Bestand hat, vorhanden ist. Jes. 28, 29. ist תּוּשִׁיָּה das, was die עֵצָה hervorbringt, aufrichtet. Hiob 5, 12. wird sich nun eben so deuten, desgl. 6, 13. 12, 16. 26, 3. besonders 30, 22. noch sehr klar: gänzlich, quoad solidam summam vel essentiam. Der Parallelism. mit Weisheit hie und da ist nur Schein. Also namentlich Kap. 11, 6. wie Oetinger in seinem erklärten Hiob sagt: die Summe und der Gehalt des Wesens.) Ferner חֵקֶר ist gewiß weder: was Gott durchforscht hat (wie Grynäus) — noch: Gottes Forschung (wie Vaih. dann erklärt: die den Menschen durchschauende Allwissenheit Gottes) — sondern allerdings die eigne Tiefe des göttlichen Wesens, *τὰ βάθεα τοῦ θεοῦ*, wie nach Kap. 38, 16. auch Gesen. richtig entscheidet. Also Zophar spricht von Gottes Wesen, innerhalb dessen seine Weisheit verborgen liegt, und hat gründlich Recht. Wir möchten ihn nicht mit Oet. tadeln: „es scheint, er habe von dem Wissen der Gründe gar nichts gehalten, wie die, welche an den Aufsätzen der Väter allein hangen!"

1) Dabei kann man V. 19. (wie geschehen ist) für oder wider die auch V. 18. gemeinte Liebe Christi gebrauchen.

wonach P. den Christen erbittet, sie möchten in geistlicher Erkenntniß dieser Liebe aeque certam et perfectam assequi cognitionem, atque assequuntur Mathematici, dum solida mensurant corpora. Wir gestehen, das ist unserem Schicklichkeitsgefühl doch zu körperlich mathematisch für das Geistliche, dann würden wir in de Wette's „unwürdig" einstimmen.[1]). Oder meint der Ap. (nach Hiob) die unerforschlichen Dimensionen der göttlichen Weisheit? So deutet am Ende de Wette, nicht bloß aus Hiob, sondern weil dem Pseudo-Paulus Kol. 2, 3. vorgeschwebt habe! Der Zusammenhang weiß nichts von Weisheit, die grade hier wieder mit einmal hereinkäme. Näher schon kommt die Deutung, welche das Geheimniß Christi so geschildert findet, wie Chrys. neben der Beziehung auf die Liebe vorschlug (doch nicht ohne nähere Modifikation dabei), wie Olsh. zuerst dies Geheimniß, dann in der Liebe die Wurzel desselben bezeichnet findet. So auch v. Gerlach: „des Geheimnisses der unendlichen, göttlichen Liebe." Aber wir meinen wieder, noch nicht dem Ausdruck recht entsprechend, weil wohl ein kundgethaner, dargebotener Reichthum und Inhalt so breit und lang, tief und hoch sein kann, daß man's erfassen soll (merke doch den Gegensatz unsrer Stelle mit der hiobischen!) — gewiß aber nicht ein Geheimniß eben als Geheimniß. Endlich am nächsten an die Wahrheit streift, was Chrys. übergehend anbahnte: τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομηθέν — dann Theod. aussprach: τῆς γεγενημένης οἰκονομίας τὸ μέγεθος — worin weiter manche Aeltere schon beruhen, wofür sich auch Rück., Harl., B.-Crus. entscheiden. Allerdings, eine Anstalt kann Ausdehnung haben, und weil in ihr das Geheimniß offenbar wird, wiederum aber dieser geheime Rathschluß ein Rath der ewigen Liebe (absolutum decretum *amoris*, wie Zeltner sagte) ist, so wird hiemit die Wahrheit aller sonstigen Fassung beinahe zusammengefaßt. Es ist auch richtig, daß hier Eins im Andern liegt ohne scharfe Scheidung, daß etwa mit οἰκονομία der schickliche Uebergang des Gedankens gegeben wäre. Daher v. Meyer's Note: „des unermeßlichen Geheimnisses der Barmherzigkeit, der Gnadenanstalt Gottes, der göttlichen Liebe u. s. w." Richter: „Daraus lerne den geistigen Umfang der unermeßlichen Heilsanstalt, wie unseres Berufes und des ganzen Geheimnisses der Gnade, des Liebesrathes in Christo."

Dennoch behaupten wir, der letzte Schritt zu richtigem, das Wort rechtfertigendem Verständniß der merkwürdigen Rede sei noch übrig zu thun, auch die Anstalt Gottes als οἰκο-νομία gefaßt könne schicklich nicht eher in Maaßen erfaßt werden, als bis man das darin liegende οἶκος

1) Seiler setzt gutmüthig trocken hin: „die Liebe Christi wird hier wie ein Körper vorgestellt, den man ausmessen will!"

hervorholt. Wie in der unleugbar verwandten Stelle Kap. 4, 13. μέτρον ἡλικίας deutlich sich auf die Statur des ausgewachsenen Mannes bezieht, so wird auch hier dem sogenannten Bild eine noch nähere Wahrheit entsprechen. Offenbart sich Gottes unmeßbares Wesen für uns im Reichthum seiner Gnade, Gütigkeit, Liebe, wird uns das Geheimniß seines Liebesrathes in der Aufrichtung der Heilsanstalt kund — und eben das will wohl der Ap. im kontrastirenden Bezug auf das B. Hiob andeuten — nun so ist doch nach der bisherigen Anschauung des ganzen Br. diese Anstalt ein heiliger Bau, der eben im Rathschlusse seinen Bauplan hat; von einem Gebäude aber, das nach einem angelegten Plan ausgeführt wird, kann man insofern buchstäblich Breite, Länge u. s. w. prädiciren. Das ist die Lösung des Räthsels, die doch so nahe lag. Freilich so ganz unmittelbar von der ausgebauten Stadt oder Kirche Gottes redet hier der Ap. nicht, wie Offb. 11, 1. der Tempel gemessen, Offb. 21, 15. 16. die Länge, Breite und Höhe der Stadt angegeben wird; also wenn Homberg, Wolf, Michaelis, Cramer, Koppe von dem Maaße des πλήρωμα, d. h. der Kirche (wie Manche sich ausdrückten) den Ap. verstanden wissen wollten, so war das unvermittelt, insofern falsch. Aber an das Haus Gottes denkt der Ap. doch gewiß, insofern er den allumfassend weiten Plan meint, nach dem es gebauet wird, ferner auch ist diese Behausung oder Wohnung eben so wohl der Tempel der göttlichen Herrlichkeit als der Leib Christi, der zur vollen Statur endlich ausgewachsene. Das Alles liegt in allem Bisherigen so bestimmt, daß der Ap. am rekapitulirenden Schlusse wohl den Gedanken daran bei den Lesern voraussetzen, darum, indem er davon spricht, das eigentliche Wort unausgesprochen lassen kann. So versteht Beng. richtig alsbald voran: hae dimensiones *templi* spiritualis, vermittelt das dann ausgleichend mit der plenitudo Dei, quae ipsa etiam *amore* tincta est. Wir können hiernach nur ein fast komisches Mißverständniß darin finden, wenn Flatt anhebt: „Einige wären darauf gekommen, die Messung auf die christliche Kirche zu beziehen, die Kap. 2. unter dem Bilde eines Tempels vorgestellt wurde — aber es sei nicht wohl einzusehen, wie P. von einem Leser erwarten konnte, daß er hier an die (in mehreren vorhergehenden Versen gar nicht erwähnte) christliche Kirche denke!" Als ob man im ganzen Br. überall an etwas Anderes als diesen Alles durchziehenden Grundgedanken denken dürfe! So geht's, wenn man zerstückelt die „Verse" auslegt anstatt des Briefes, wenn man die sogenannten „Bilder" vereinzelt, jedes für seinen Fleck, wo grade das Wort steht, anstatt die gemeinsame Realität der biblischen Rede zu Grunde zu legen! Freilich wenn (wie bei Rück. zu lesen) das Wohnen Christi in den Herzen wieder „ein ganz anderer Tempel" sein soll, so kommen wir

zu nichts Ganzem — aber wer heißt uns auch so thöricht reden und denken von der Behausung Gottes im Geiste? Daß „der Kirche im Vorhergehenden keine Erwähnung geschieht" (Matth.) — ist so wenig wahr, daß vielmehr V. 16—20. durchaus nur von ihr und ihrer Vollendung nach dem gefaßten Plane redet — oder wovon denn sonst? Es ist fast unbegreiflich, daß ein Mann wie Harl. mit gleicher Polemik in diese Verwerfung des allein Richtigen einstimmen kann: wenn in τεθεμελιωμένοι, das eben vorherging, eine „Anspielung auf einen Tempel" zu sehen, eine „gewaltsamste Procedur" sein soll, so können wir nicht mehr lesen, denn mehr als Anspielung auf die vorige Rede von Fundament und Bau liegt doch am Tage. Wenn die Worte möglicher Weise nur gehen sollen „auf den Umfang dessen, womit der Ap. fortwährend im Gedanken sich beschäftigt" — so fragen wir einfältig: ist das nicht eben die Gemeinde, auch als Bau betrachtet? Wenn der Artikel (ganz richtig) zu erkennen geben soll: „daß die folg. Substantive sich auf etwas bereits Genanntes zurückbeziehen" — so wollen wir doch nicht von so kurzem Gedächtniß als die das große Ganze zerstückelnden Leser sein, daß diese Nennung durchaus mit ναός oder κατοικητήριον wieder in diesen Versen Statt finden müßte, welche von demselben „Gegenstand" wirklich mit κατοικῆσαι und τεθεμελιωμένοι geredet haben. Oder waren etwa nicht auch die Herzen der Heiligen in Kap. 2, 19—22. die lebendigen Steine dieses Baues? Dennoch ist dem scharfen Ausleger solch ein Zusammennehmen der Grundgedanken an entscheidender, abschließender Stelle nur „widerlich und gegen den Kontext!" Ja freilich, wenn der Kontext allemal nur aus ein paar Versen bestehen soll und man den Ap. bald abstrakt, bald wieder einmal in gleich darauf bei Seite gethanen „Bildern" reden läßt, ungefähr wie ein Professor heut zu Tage redet. Wir bitten um Verzeihung, wir meinen's nicht böse, aber wir wissen uns der entgegenstehenden Schärfe zur Antwort, als Apologeten der Schrift, wie wir sie nach bestem Gewissen ein halbes Leben lang verstanden haben, nicht anders als eben so scharf auszudrücken.

Daß der Ap. absichtlich für die vier Dimensionen einmal nur den zusammenfassenden Artikel setzt, ist eine Feinheit, welche wieder die Einheit behaupten will; damit ist uns aber natürlich nicht gewehrt, bei dem Einzelnen auch etwas Bestimmtes zu denken, weil der Ap., wenn er so vierfach das Wort stellt, sich unstreitig auch etwas dabei gedacht haben wird. Freilich Flatt meint, nach der Bedeutung jedes einzelnen dieser Worte fragen, das heiße subtilisiren. Aber das Geisteswort ist nun einmal wirklich so subtil, daß man es, wenn sonst nur mit Verstand, nicht fein genug anatomiren kann und findet immer noch Gedanken, behält

niemals bloße Worte. Auch Harl. findet das Einfachste von specieller Bedeutung schon hineingelegt und kann sie nicht herausfinden — aber das „Finden" ist ein eigen Ding und läßt sich nicht verbieten. Wer weiß, wenn ihm der einzige V. 18. nach Luther's Abtheilung einmal zum Predigttext vorgeschrieben werden könnte, was er selbst noch darin fände. Zuvörderst ist schon die Ordnung der Ausdrücke (welche dem Buch Hiob grade umgekehrt folgt) bedeutsam: das Nächstliegende, Bezeichnendste für die Ausdehnung steht voran, die Breite, führt dann sein Korrelat mit sich; entgegengesetzt wird sofort im neuen Kontrast die Tiefe, um endlich, wie sich gebührt, mit der Höhe zu schließen[1]). Allerdings kann ein Haus, Bau oder Tempel stereometrisch nur drei Dimensionen haben (wie Offb. 21, 16. zu sehen), daher Oetinger im Wörterb. sagt: „Es gibt nur drei Maaße, ob das vierte ein besonderes sei, ist zu vermuthen, es ist nehmlich die alle stückweis gehende Erkenntniß übersteigende Liebe Christi, zu aller Fülle Gottes erfüllt zu werden." Allein da diese Liebe und Fülle selbst wieder dem Ganzen entspricht, finden wir es höchst unschicklich, ihre Tiefe nach dem innern Wesen zu als eine vierte Dimension bloß den drei andern zu koordiniren; vielmehr zeigt uns die Parallele im Hiob (wo Himmel, Hölle, Erde und Meer dabei steht) den rechten Weg: es wird nicht sowohl streng mathematisch geredet als nach der populären Anschauung, die überall grade so noch Höhe und Tiefe unterscheidet. Darin liegt auch eine Wahrheit, insofern die Erde mit ihrem mittleren Bestand als die schneidende Grundfläche gilt, über und unter welche man mißt[2]). Hiernach sind nun zunächst die Breite und Länge ziemlich leicht gedeutet: die Breite des ausgedehnten Baues umfaßt alle Länder, Völker, Menschen — was ja noch unmittelbar an σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις hängt und auf das φωτίσαι πάντας V. 9. zurückgeht; die Länge streckt sich durch alle Zeiten und Ewigkeiten nach der πρόθεσις τῶν αἰώνων V. 11. Beim zweiten Paar aber scheiden sich die Ausleger, obgleich eigentlich auch nur in zwei Hauptrichtungen. Die Einen denken fälschlich bei der Tiefe insonderheit an so etwas, was doch eben bei Hiob als חֵקֶר אֱלוֹהַּ allumfassend voran stand, gehen also auf Oetinger's Wege, wogegen das von uns Bemerkte gilt. War Beng. in der ersten Hälfte mit uns einverstanden, so weicht er nun ab: profunditas, nulli creaturae percontanda — altitudo (cap. 4, 8.) quae a nullo hoste attingitur; ähnlich

1) Andre Stellungen, wie beim Syrer (Höhe, Tiefe, Länge, Breite — vermuthlich nach Hiob korrigirt), bei Theod. Länge und Breite, nach Lachm. Höhe und Tiefe — erweisen sich als unpassende Variation.

2) Die biblische, populär scheinende Anschauung, welche der Erde so scheidende Stellung anweist, ist überhaupt wahrer im Geist, als die mathematisch-astronomische.

Manche bis auf die neueste Zeit[1]). Das unerforschliche Wesen Gottes gehört hier durchaus nicht hinein als Eins unter Vier, sondern sämmtliche Dimensionen müssen vom Bauplan, dem unerforschlich gegründeten und doch ausgedehnt, endlich für die Heiligen faßbar dargestellten Umfang des Hauses und Tempels, welchen dies Wesen, diese Liebe Gottes offenbarend erfüllt, gelten. Folglich ist allein berechtigt, wie wir sagten, die von der Mitte der Erde aus, wo gebaut und geschaut wird, ab= oder aufsteigende Höhe und Tiefe des in den Plan gezogenen Gebietes, dem *βάθος* und *ὕψος* in der Schrift überhaupt (auch Eph. 4, 8—10.) gemäß, wie bei Hiob גָּבְהֵי שָׁמַיִם und עֲמֻקָּה מִשְּׁאוֹל. So diesmal Grot. (besser als Beng.): et ex infima depressione hominem liberat, et in loca suprema evehit. Berl. Bibel: „ihre (der Liebe) Tiefe gehet bis in die untersten Oerter der Erden, ja in der Höllen Macht ein, uns da heraus zu holen. Auch den Abgrund erreicht sie und bleibt nichts von ihr unberühret." Nitzsch richtig voran, ehe er das Andre mit Ungewißheit folgen läßt: „die Tiefe der Gottlosigkeit und Finsterniß des abgefallenen Willens" — nehmlich welche das Heil und das Reich der Gnade dennoch umfaßt, in seinen Plan zieht. Wie genau das mit Kap. 4, 10. stimmt, werden wir dort sehen; jetzt merken wir nur, daß diese Tiefe des Sünden= und Todes=Abgrunds, wo dennoch Gottes Tempel gebaut wird, also der Versunkensten und Verlorensten, welche dazu gebaut werden, in denselben Herzen der Sünder und Todten (Kap. 2, 1. 5.) ist, wo Christus wohnet; daß dies aber ganz eigentlich mit dem Hades korrespondirt, ist wenigstens den rechten Schriftkennern klar. (Jac. 3, 6. Spr. 15, 11. Sir. 42, 18.) Diese Deutung ist so wenig etwa „gegen die Einheit des Bildes," daß sie vielmehr von ihr erfordert wird, weil P. ja nur das Gebiet der ausgedehnten Wirkung und Verwirklichung des großen Reichs= und Bauplanes der Gnade meinen kann. Endlich die Höhe, welche hier eben so geziemend schließt, wie im B. Hiob, wo gleich von Gott die Rede war, V. 8.

---

1) Rieger folgt Beng. nach, wie oft: „Tiefe, weil Alles auf Gottes freies Wohlgefallen gesetzt ist, über welches hinaus keine Kreatur mit ihren Gedanken gehen kann; Höhe, weil ihn nichts mehr davon abbringt, keinerlei Anläufe der Feinde uns gefährlich werden können." Bei v. Gerl. wird Höhe noch recht gedeutet: bis an den Thron Gottes — desto falscher dann aber (als ob dieser Thron nicht selbst wieder die unergründliche Tiefe des Höchsten wäre!) soll die Tiefe den unergründlichen Abgrund des göttlichen Erbarmens anzeigen. Nitzsch in seiner Predigt (der übrigens auch vom Subtilisiren sich nicht abschrecken ließ) redet von der „Tiefe des Grundes, des bis in die Grundfesten der Geschichte, ja des ewigen Willens und Wesens Gottes, gegründeten Heiles" — obgleich er vorher das Richtigere vorangestellt hat. Brandt's Bibel endlich, daß wir noch ein Beispiel nehmen, verläuft sich am ungeschicktesten in's Abstrakte: Tiefe die Weisheit der Mittel, Höhe die große Herrlichkeit des Endzwecks!

nach V. 7. mit der Himmelshöhe beginnen mußte — versteht sich jetzt von selbst: bis zur Versetzung in das Himmlische (Kap. 2, 6.) und bis zur Herrlichkeit des Thrones Gottes wird der erhabene Bau vollendet.

Das Alles durch Erfahren und Erleben auch zu verstehn und fassen, ist dem Einzelnen beschieden, aber, wohl zu merken, was wir jetzt erst nachholen: anders nicht als mit allen Heiligen! An die „Heidenchristen, welche sich zu den Andern heranbilden, heranleben sollen" (B.-Cruf.) wird jetzt auch nicht von weitem mehr gedacht, das liegt hinter uns. Wo möglich noch verkehrter will Meier die ἅγιοι wieder von den Aposteln und Propheten verstehn; wir werden sehen, daß vielmehr umgekehrt selbst Diese ihre Erkenntniß erst im Ganzen der Gemeinde vollenden. Ihnen wie Allen und Jeden gilt die hier ausgesprochene tiefe Wahrheit: nur in der Gemeinschaft, nicht als Einzelne vermögen wir Gottes ganzen Reichsplan endlich vollkommen zu erfassen. Das ist ganz etwas Anderes noch als der sehr fade, nicht einmal in's Wort zu legende Sinn, welchen Brandt's Bibel gibt: „wie es endlich alle Heiligen begreifen sollen."

Was der Ap. hiemit nach der Ausdehnung und Entwicklung bezeichnet hat, nennt er jetzt in parallelem Satze gewaltiger noch, weil einfältiger, nach der innersten Tiefe der Begründung dafür: hier erst bekommen wir gleichsam als fünfte Dimension des Kernes, der so nach Breite, Länge, Tiefe, Höhe wächst und baut, als die Einheit dieses Vierfachen — die Liebe Gottes in Christo, hier aber dafür: die Liebe Christi! Denn Christus muß nach dem Geist V. 16. nochmals deutlich in die Mitte treten, ehe der Ap. zur Fülle Gottes kommen kann[1]). Liebe Christi — da ist Kern und Centrum aller Dimensionen. „Hier ist auch kein Schwindeln mehr und kein Schwärmen zu fürchten" (wie Pass. lieblich sagt), wenn man wirklich durch den Geist Christum und seine Liebe im Herzen hat (wenn der schaffende Geist in uns die neue Welt aus dem Chaos schlug); hier gibt's ein γνῶναι für Alles, was über die γνῶσις geht. Wenn Schiller ob der Größe der Welt in's Unermeßliche des Raumes hinaus nur schwindelnd sang: Kühne Seglerin, Phantasie, wirf ein muthloses Anker hie — wir kennen eine neugebaute Gotteswelt in dieser Welt, und wissen, wo nicht bloß unsre Phantasie, nein unsre Gnosis, die alle Spekulation wie alle Astronomie unter den Füßen hat, Anker wirft, aber nicht muthlos, o nein, zu unerschöpflich neuem

1) Hanc esse adordinationem et dispositionem eorum qui salvantur, dicunt presbyteri apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem adscendere ad patrem. Iren. adv. haer. 5, 36.

und reichem Erkennen stets neuen Gottesmuth gewinnend: im Herzen Christi, dadurch im Vaterherzen des Vaters. Hier ist uns, was Zophar noch, als in Gott verborgen, unerreichbar nennt, in faktischer Offenbarung erschlossen.

Wie in der dritten Periode des Vorbildes der prophetische Geist, nachdem der Tempel gebaut war, nun auch lehrte, die Geheimnisse des Gottesdienstes und Heiligthumes zu deuten, die bloße Vorbildlichkeit zu verstehen, auf den Erfüller zu harren [1]) — so war wiederum als Erfüllung dieser im Vorbilde noch sehr partiellen Geistes-Einsicht in Gottes Haus und Rath eine Zeit verheißen, wo Alle von Gott gelehrt sein würden. Das ist wohl schon in Christo gekommen (Joh. 6, 45.) — dennoch entspricht der ganzen Wahrheit wiederum erst auch an der Gemeinde die dritte Periode: des Baues und Rathes faktische Vollendung bringt allein das volle Verständniß. Hievon also zeugt unser drittes Kap., und aus diesen Andeutungen, wie der gleiche Grundgedanke das ganze Schriftsystem durchziehet, befestigt sich uns vollends, daß das γνῶναι, von welchem der Ap. für alle Heiligen redet, sich auf ein Erfassen und Umfassen des in der Vollendung offenbaren Bauplanes gründet, so wie dies Letztere nur auf das wirkliche Dazugebautsein, völlige Gewurzelt- und Gegründetsein der Einzelnen. Bei Jesaia Kap. 54. schauen wir die Gemeinde, das Volk und Haus des Zukünftigen, am Anfang zugleich als die Ihm Vermählte (denn die „Bilder" vereinigen sich!) — wie die unfruchtbar Scheinende gebiert und ihrer vielen Kinder Wohnung weit über die Erde breitet, wie nach Jungfrauschaft und Witwenschaft die Vermählung mit dem Gott, der sie gemacht hat, folgt. Das wird sein wie nach Noah's Wassern [2]) der Bund ewigen Friedens! V. 1—10. Und nun der Bau der Herrlichkeit, die Bereitung in Gerechtigkeit als das Erbe der Knechte des Herrn — und in diesem Zusammenhange steht V. 13. der von Christo angeführte Spruch! Die Steine V. 11. 12. sind lebendige, daher מַרְבִּיץ wie von einer Heerde (vgl. אֲקַבְּצֵךְ V. 7.) — פּוּךְ ist Schmuck überhaupt, wie zuletzt חֵפֶץ es deutet — das Gründen, die Spitzen, die Thore, zuletzt כָּל־גְּבוּלֵךְ bezeichnet eben die Vollendung. Nun folgt bedeutsam: וְכָל־בָּנַיִךְ לִמּוּדֵי יְהוָה — ausgelernte Schüler des Meisters (wie Er

1) Siehe nicht bloß zuletzt Dan. 9, 24. Sach. 6, 12. 13. Mal. 3, 1. und Aehnliches, wo bald dem vorbildlichen Tempel der Untergang, bald des ächten Bau verkündigt wird, sondern auch schon in den Anfängen 2 Sam. 7. und 1 Kön. 9, 7 ff. im Kontrast, so wie das Deuten des Heiligthums im Voraus Ps. 68. 84. namentlich 27, 4. בְּנֹעַם יְהוָה und בַּקֵּר בְּהֵיכָלוֹ — durchforschen.

2) Als welche sich nun die Wasser der Fluth (שֶׁצֶף) offenbaren!

voranging Kap. 50, 4. 5.) — aber בָּנַיִךְ ist zugleich ein Wortspiel mit בֹּנַיִךְ die dich Bauenden, aus denen du gebaut bist, siehe Kap. 49, 17. wo alle alten Ueberss. nach dem Zusammenhang des Verses die (auch von der jüdischen Tradition verlangte) Lesart בֹּנַיִךְ ausdrücken und doch auch wieder „deine Söhne" zu V. 20—23. 25. gehört. Also בָּנִים, aber (wie vorhin bei unserem Ap. πατριά) mit streng etymol. Bezug auf die Wurzel בנה darin: deine dir Erbauten (Apocope des alten Partic. pass. בָּנָה, wie בָּשֵׁל) oder Gezeugten, welche dadurch deine Erbauer werden. Das wäre wieder eine alttestamentliche Parallele, wobei uns erlaubt sein wird wenigstens zu seufzen: Ach daß der Theologie nicht jetzt das Verständniß der alten Schrift vom Unglauben fast gestohlen wäre! Ach daß die Zeit heranbräche, wo man erst recht die Propheten und hiermit auch die Apostel und Propheten des N. T. verstehen wird!

Solches kommt aber zuletzt auf dem Wege des Lebens, in der Liebe, wenn die Wasser der Fluth alle Heiligen recht fest und stark werden zusammen getrieben haben in die Eine Arche des Trösters. Wohl sagt auch Rieger schon wahr bei unserm Kapitel: „der Glaube erweitert das Herz, daß man immer mehr fassen kann" — aber das Leben, dadurch auch das Licht des Glaubens ist die Liebe. Nur unsre Liebe wird zunehmend reich an Erkenntniß und Erfahrung (Phil. 1, 9.) — nur das Zusammengefaßtsein der Herzen in Liebe bringt allen Reichthum des gewissen Verstandes (Kol. 2, 2.) — daher wir auch prophetisch vordeutend mitten in finsteren Zeiten und Landen stets bei recht zusammengedrängten Gemeindlein der Heiligen ein tieferes Reichs- und Schriftverständniß aus dem Geiste finden. Passavant: „Nur Liebe kann für die Liebe bereiten, nur Liebe kann zur Liebe erheben; nur Liebe wird fühlen und erfahren, wird erkennen die Liebe." Denn Erkenntniß kommt nur aus der Gesinnung, die Gesinnung aus dem Leben, das Leben aber in der Liebe nur aus dem Wohnen Dessen in uns, der die Liebe ist und mitbringt. Man schaue nun von hier aus zurück auf jenes erste γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον Kap. 1, 9., welches noch die sogleich folgende Bitte V. 17. 18. übrig ließ. Das Erkennen am Ziele jetzt ist ganz etwas Anderes noch, doch nur aus dem ersten entwickelt. Das Ziel der Gemeinde ist, daß sie ganz im Geiste Christi erkennt und lebt, lebt und erkennt. So vollendet sich im Starkwerden des inwendigen Menschen durch den Geist die bereits vorangehende Offenbarung, und auch einem Apostel müssen die θλίψεις für ihn selbst wie für die Gemeinde noch dazu dienen. Also vom γνῶναι τὴν ἀγάπην spricht er jetzt so, daß er das wesentliche Leben in und aus dem Wurzelgrunde dieser Liebe zum Fundamente gelegt hat: ganz wie Phil. 3, 8—10. für seine Person von einem ὑπερέχον τῆς γνώσεως, einem γνῶναι

αὐτόν, indem er Ihn gewinnt, in Ihm erfunden wird, so die Kraft seiner Auferstehung und Gemeinschaft seiner Leiden erfährt. Schon Theod. Mopsv. sehr gut: τὸ γνῶναι ἀντὶ τοῦ ἀπολαῦσαι λέγει, ἐπὶ πραγμάτων εἰπὼν τὴν γνῶσιν, ὡς ἐν τῷ ψαλμῷ τὸ ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς — mit welcher Deutung auch gewiß nicht geleugnet werden soll, daß eben dies Genießen und Erfahren ein wirkliches **Erkennen** bringt. Von welcher „Erkenntniß des erfahrenden, folgenden Herzens," wie sie zum Theil schon an den apostolischen Christen uns vorgebildet ist, **Nitzsch** gar trefflich predigt[1]. Hätte doch **Harl.** hier sein unglückliches Begriffspalten vergessen, anstatt wieder gegen das in diesem γνῶναι liegende experiri zu streiten und zu behaupten: „von der Erfahrung redet also in diesen Worten der Ap. gar nicht!"

Die von Einigen gebilligte Lesart des **Hier.** ἀγάπην τῆς γνώσεως ist weiter nichts als ein den Text verderbendes Mißverständniß, welches nicht von der sonderlichen γνῶσις los konnte oder wollte[2]. Der Ap. setzt nun τὴν γνῶσιν dem lebendigen γνῶναι gewissermaßen entgegen: das meint er freilich nicht (wozu hier gar kein Anlaß) von der falschen, unchristlichen Gnosis (ψευδώνυμος 1 Tim. 6, 20.), wie **Holzh.** auch sonst noch den Satz verderbend auslegt; aber auch **Olsh.** sagt zu wenig, wenn er, so wir anders ihn recht verstehen, andeutet, daß wohl „die umfassende Wesenserkenntniß, welche implicite Alles weiß, die Alles lehrende Salbung des Geistes," also das γνῶναι durch καταλαβέσθαι „Gemeingut aller Gläubigen" sein könne, nicht aber die „specialisirte, begriffliche Erkenntniß" — welches dann die γνῶσις wäre? Wohl eine Wahrheit darin, aber der Ap. setzt nicht bloß die γνῶσις Einzelner anerkennend entgegen, sondern verkündigt recht eigentlich für alle Heiligen ohne Unterschied ein **Erkennen** des alle **Erkenntniß** Uebertreffenden. Sein Oxymoron will wohl verstanden sein, daß wir beiden Worten ihr ganzes Recht lassen. „Ueber alles **menschliche** Erkennen hinaus" bei **B.-Crus.** ist auch unberechtigte Beschränkung. Noch weniger trifft **Rück.** anderseits das verheißene γνῶναι, wenn er den Ap. versteht: zwar bleibe nun einmal die Liebe Christi dem Erkennen überschwänglich, aber die völlige Erkenntniß müsse doch wenigstens das **Ziel** der Heiligen sein und bleiben. In infinitum also? Kein eigentlich erreichtes Ziel hier am Ziele? Wie wenig will das doch mit ἵνα ἐξισχύσητε zusammen passen! O nein! Indem an der Gränze der Ausgleichung des innern Lebens mit Wort und Begriff gleichsam der Ausdruck und Gedanke zurückprallt, weiß der Ap. dennoch den Widerspruch

1) Predigten, III. Auswahl, S. 124.

2) Denn es war nicht gemeint, wie **Grot.** falsch deutet: summam illam dilectionem, Dei scil. et proximi, quae *ex cognitione* Christi oritur.

zu lösen, indem er ihn hinstellt; er verbessert sich selbst, nimmt scheinbar sein γνῶναι zurück und bleibt doch dabei. Das punctum saliens des Verständnisses liegt (wie Harl. insoweit recht gesehen, dann aber Falsches daraus gefolgert hat) im Unterschiede der zwei Wortformen: γνῶναι Verbum des persönlichen Lebens und Innehabens, γνῶσις dagegen das abstrakt für sich gestellte System des Erkennens. Letzteres bleibt, so lange wir hienieden sind (und von der Gemeinde auf Erden redet der Ap., dabei bleibt er stehen) ein Stückwerk, welches im Begriff niemals das Ganze umspannen oder ausdrücken kann. Also die Liebe Christi ist allen Begriff oder alle begriffliche Erkenntniß, insofern sie als solche völlig abschließen will, übersteigend [1]); aber mehr als Begriff und auch diesen lebendig enthält das „Begreifen" durch Leben, das καταλαβέσθαι.

Sollen wir nun hier erst noch einmal fragen, welche Liebe der Ap. meint, ob etwa die unsrige zu Christo? Luth. hatte zuerst ganz richtig (wie viele Bibeln als Glosse festhalten und alle sollten) übersetzt, ob auch richtig verstanden ist die Frage: leider hat er sich dann an diesem Ort, wie auch sonst manchmal, zu verderblichem Popularisiren verleiten lassen, uns einen Bibelspruch gemacht, der nicht in der Bibel steht. Schön ist er wohl auch für sich, doch vermögen wir abermals nur halb ihn zu preisen, denn halb ist er auch falsch in dem einseitigen Tone, womit er alles Wissen oder Erkennen bei Seite schiebt. (Daher ihn die νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς Hebr. 5, 11. von jeher zu ihrem Schibboleth mißbrauchten.) Diese augustinische Deutung (scientia subdita caritati — de gr. et lib. arb. c. 19.) läßt sich in keiner Weise rechtfertigen, was für unsre Leser kaum eines Wortes bedarf. Soll unsre Liebe die Erkenntniß übertreffen, gleichsam ergänzen und ersetzen — so ist auch so der Herr nicht zufrieden, wenn wir ihm so dafür die Liebe bieten, denn er spricht: je mehr du mich liebest, desto mehr sollst du auch eben darin mich erkennen. Ferner ist's eben gewöhnlich nicht einmal wahr, daß wir mehr lieben als erkennen; die „Erkenntniß," die für sich bestehende γνῶσις eilt vielmehr meistens voraus, und das Lieben erreicht sie nicht einmal [2]) — „je mehr ich lieb', je mehr ich find', daß ich dich lieben sollte!" Spät erst kommt die Einsicht, daß nur das Erkennen in Liebe das rechte sei. Zuletzt aber, wenn wir nach des Ap. Meinung hier dies erkennen sollten, daß Christum liebhaben über alles Wissen gehet — so könnte nicht gesagt sein γνῶναι τὴν ὑπερβάλ-

1) Daß ὑπερβάλλουσαν hier wie zum Adjektiv geworden steht, hat Winer bemerkt. Der Genitiv anstatt Akkus. dabei, wie das Verb. fin. regiert, erklärt sich theils aus dieser Stellung des Partic., theils aus dem komparativischen Begriff.

2) Obgleich das Normale, wie v. Gerl. es nur zu sehr voraussetzt, wäre: daß die Liebe der Erkenntniß vorauseilt, dann stets neues Licht für die Erk. wiedergewinnt.

λουσαν ἀγάπην, sondern das hieße ὅτι ἡ ἀγάπη ὑπερβάλλει oder τὴν ἀγ. εἶναι ὑπερβάλλουσαν.

So viel jedoch bleibt wahr und nicht zu übersehen: der Ap. meint hier die Liebe Christi nicht als außer und über uns befindliches Objekt eines Erkennens, vielmehr ganz eigentlich als die in uns ausgegossene, welche das Wiederlieben gewirkt hat und wirkt. Diese in uns wohnende, sich erweisende Liebe ist über die Erkenntniß, wie V. 20. die in uns wirkende Kraft über das Verstehen. Insofern liegt Luther's Christum-Liebhaben als die Folge, der Ausfluß des Quelles mit in dieser ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ [1]). Wenn wir liebend so die Liebe erkennen, dann ist dem starkgewordenen inwendigen Menschen das Geheimniß Christi (V. 4—9.) und Gottes (Kap. 1, 9. 10.) erst völlig geoffenbaret. Nehmlich διὰ τοῦ πνεύματος, und das ist nun auch noch mehr als κατὰ ἀποκάλυψιν V. 3. Die den Aposteln gewordene, den Dienern des Evangeliums in geringerem Analogon immer noch werdende Offenbarung ist eine Art Anticipation des vollen Standes der Heiligung, welcher zuletzt erst im Ganzen der vollendeten Gemeinde kommen kann, mithin unvollkommen, als anticipirende Anschauung noch dem alttestamentlichen Offenbaren des Geistes für die Zukunft verwandt. Nur mit allen Heiligen kann zuletzt auch der Apostel erst zu diesem καταλαβέσθαι und γνῶναι kommen, wovon er prophetisch zeuget, welches herbeizuführen er apostolisch wirkt und ringt. So verstehen wir endlich im tiefsten Sinne, warum die Apostel, den Vorausblickenden, die Zukunft Bereitenden des A. T. parallel, auch noch Propheten heißen. Setzt gleich die Wirkung des Geistes in ihnen auch einen apostolischen (mehr als prophetischen) Heiligungsstand voraus — dennoch ist das als ἀποκάλυψις besonderte ἐν πνεύματι noch nicht ganz die zuletzt erst εἰς πλήρωμα vollendete δύναμις.

1) Ja sogar desgleichen alles den Nächsten oder Fernsten Liebhaben oder uns unter einander, es ist Alles die Eine Liebe in Christo, die dem Grunde nach zuerst und immer nur aus Christo, dem Liebenden kommen kann. Wir können uns nicht enthalten, die recht eigentlich an diese Stelle gehörigen, unübertrefflich schönen Worte W. Hoffmann's (Missionsfragen, S. 272.) hier beizufügen: „Eigentlich gibt es in der Welt nur Eine Liebe, weil nur Ein wirkliches Eingehen der Person in die Person. Der ewig persönliche Gott, der die Liebe ist, der in die Menschheit als der historische Christus persönlich eingegangen, der im heiligen Geist persönlich in's persönliche Leben der Menschen einströmende, so daß sie Ihn haben und Sein sind, Er liebt und wird geliebt." Wie hier, in dieser „urbildlichen und quellenhaften Liebe" Hoffmann die Wurzel der Mission zeigt, so sagen wir ferner im Sinn unseres Kapitels, daß die Vollendung der Kirche in sie erfüllender Liebe Christi nur als wachsende Frucht kommen kann parallel und wurzeleinig mit dem in der Mission sich vollendenden Bau- und Wirkplan der Liebe nach seiner ganzen Breite, Länge, Tiefe und Höhe. Den Philosophen endlich möchten wir hier, im Erfassen der durch den Geist in uns wohnenden Liebe Christi das von ihnen umsonst gesuchte Ziel des absoluten, Objekt und Subjekt vereinigenden Erkennens anbieten!

voranging Kap. 50, 4. 5.) — aber בָּנַיִךְ ist zugleich ein Wortspiel mit בֹּנַיִךְ die dich Bauenden, aus denen du gebaut bist, siehe Kap. 49, 17. wo alle alten Uebersſ. nach dem Zusammenhang des Verses die (auch von der jüdischen Tradition verlangte) Lesart בֹּנַיִךְ ausdrücken und doch auch wieder „deine Söhne" zu V. 20—23. 25. gehört. Also בָּנִים, aber (wie vorhin bei unserem Ap. πατριά) mit streng etymol. Bezug auf die Wurzel בנה darin: deine dir Erbauten (Apocope des alten Partic. pass. בָּנֶה, wie בָּשֵׁל) oder Gezeugten, welche dadurch deine Erbauer werden. Das wäre wieder eine alttestamentliche Parallele, wobei uns erlaubt sein wird wenigstens zu seufzen: Ach daß der Theologie nicht jetzt das Verständniß der alten Schrift vom Unglauben fast gestohlen wäre! Ach daß die Zeit heranbräche, wo man erst recht die Propheten und hiermit auch die Apostel und Propheten des N. T. verstehen wird!

Solches kommt aber zuletzt auf dem Wege des Lebens, in der Liebe, wenn die Wasser der Fluth alle Heiligen recht fest und stark werden zusammen getrieben haben in die Eine Arche des Trösters. Wohl sagt auch Rieger schon wahr bei unserm Kapitel: „der Glaube erweitert das Herz, daß man immer mehr fassen kann" — aber das Leben, dadurch auch das Licht des Glaubens ist die Liebe. Nur unsre Liebe wird zunehmend reich an Erkenntniß und Erfahrung (Phil. 1, 9.) — nur das Zusammengefaßtsein der Herzen in Liebe bringt allen Reichthum des gewissen Verstandes (Kol. 2, 2.) — daher wir auch prophetisch vordeutend mitten in finsteren Zeiten und Landen stets bei recht zusammengedrängten Gemeindlein der Heiligen ein tieferes Reichs- und Schriftverständniß aus dem Geiste finden. Passavant: „Nur Liebe kann für die Liebe bereiten, nur Liebe kann zur Liebe erheben; nur Liebe wird fühlen und erfahren, wird erkennen die Liebe." Denn Erkenntniß kommt nur aus der Gesinnung, die Gesinnung aus dem Leben, das Leben aber in der Liebe nur aus dem Wohnen Dessen in uns, der die Liebe ist und mitbringt. Man schaue nun von hier aus zurück auf jenes erste γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον Kap. 1, 9., welches noch die sogleich folgende Bitte V. 17. 18. übrig ließ. Das Erkennen am Ziele jetzt ist ganz etwas Anderes noch, doch nur aus dem ersten entwickelt. Das Ziel der Gemeinde ist, daß sie ganz im Geiste Christi erkennt und lebt, lebt und erkennt. So vollendet sich im Starkwerden des inwendigen Menschen durch den Geist die bereits vorangehende Offenbarung, und auch einem Apostel müssen die θλίψεις für ihn selbst wie für die Gemeinde noch dazu dienen. Also vom γνῶναι τὴν ἀγάπην spricht er jetzt so, daß er das wesentliche Leben in und aus dem Wurzelgrunde dieser Liebe zum Fundamente gelegt hat: ganz wie Phil. 3, 8—10. für seine Person von einem ὑπερέχον τῆς γνώσεως, einem γνῶναι

αὐτόν, indem er Ihn gewinnt, in Ihm erfunden wird, so die Kraft seiner Auferstehung und Gemeinschaft seiner Leiden erfährt. Schon Theod. Mopsv. sehr gut: τὸ γνῶναι ἀντὶ τοῦ ἀπολαῦσαι λέγει, ἐπὶ πραγμάτων εἰπὼν τὴν γνῶσιν, ὡς ἐν τῷ ψαλμῷ τὸ ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς — mit welcher Deutung auch gewiß nicht geleugnet werden soll, daß eben dies Genießen und Erfahren ein wirkliches Erkennen bringt. Von welcher „Erkenntniß des erfahrenden, folgenden Herzens," wie sie zum Theil schon an den apostolischen Christen uns vorgebildet ist, Nitzsch gar trefflich predigt[1]). Hätte doch Harl. hier sein unglückliches Begriffspalten vergessen, anstatt wieder gegen das in diesem γνῶναι liegende experiri zu streiten und zu behaupten: „von der Erfahrung redet also in diesen Worten der Ap. gar nicht!"

Die von Einigen gebilligte Lesart des Hier. ἀγάπην τῆς γνώσεως ist weiter nichts als ein den Text verderbendes Mißverständniß, welches nicht von der sonderlichen γνῶσις los konnte oder wollte[2]). Der Ap. setzt nun τὴν γνῶσιν dem lebendigen γνῶναι gewissermaßen entgegen: das meint er freilich nicht (wozu hier gar kein Anlaß) von der falschen, unchristlichen Gnosis (ψευδώνυμος 1 Tim. 6, 20.), wie Holzh. auch sonst noch den Satz verderbend auslegt; aber auch Olsh. sagt zu wenig, wenn er, so wir anders ihn recht verstehen, andeutet, daß wohl „die umfassende Wesenserkenntniß, welche implicite Alles weiß, die Alles lehrende Salbung des Geistes," also das γνῶναι durch καταλαβέσθαι „Gemeingut aller Gläubigen" sein könne, nicht aber die „specialisirte, begriffliche Erkenntniß" — welches dann die γνῶσις wäre? Wohl eine Wahrheit darin, aber der Ap. setzt nicht bloß die γνῶσις Einzelner anerkennend entgegen, sondern verkündigt recht eigentlich für alle Heiligen ohne Unterschied ein Erkennen des alle Erkenntniß Uebertreffenden. Sein Oxymoron will wohl verstanden sein, daß wir beiden Worten ihr ganzes Recht lassen. „Ueber alles menschliche Erkennen hinaus" bei B.-Crus. ist auch unberechtigte Beschränkung. Noch weniger trifft Rück. anderseits das verheißene γνῶναι, wenn er den Ap. versteht: zwar bleibe nun einmal die Liebe Christi dem Erkennen überschwänglich, aber die völlige Erkenntniß müsse doch wenigstens das Ziel der Heiligen sein und bleiben. In infinitum also? Kein eigentlich erreichtes Ziel hier am Ziele? Wie wenig will das doch mit ἵνα ἐξισχύσητε zusammen passen! O nein! Indem an der Gränze der Ausgleichung des innern Lebens mit Wort und Begriff gleichsam der Ausdruck und Gedanke zurückprallt, weiß der Ap. dennoch den Widerspruch

---

1) Predigten, III. Auswahl, S. 124.

2) Denn es war nicht gemeint, wie Grot. falsch deutet: summam illam dilectionem, Dei scil. et proximi, quae *ex cognitione* Christi oritur.

zu lösen, indem er ihn hinstellt; er verbessert sich selbst, nimmt scheinbar sein γνῶναι zurück und bleibt doch dabei. Das punctum saliens des Verständnisses liegt (wie Harl. insoweit recht gesehen, dann aber Falsches daraus gefolgert hat) im Unterschiede der zwei Wortformen: γνῶναι Verbum des persönlichen Lebens und Innehabens, γνῶσις dagegen das abstrakt für sich gestellte System des Erkennens. Letzteres bleibt, so lange wir hienieden sind (und von der Gemeinde auf Erden redet der Ap., dabei bleibt er stehen) ein Stückwerk, welches im Begriff niemals das Ganze umspannen oder ausdrücken kann. Also die Liebe Christi ist allen Begriff oder alle begriffliche Erkenntniß, insofern sie als solche völlig abschließen will, übersteigend [1]); aber mehr als Begriff und auch diesen lebendig enthält das „Begreifen" durch Leben, das καταλαβέσθαι.

Sollen wir nun hier erst noch einmal fragen, welche Liebe der Ap. meint, ob etwa die unsrige zu Christo? Luth. hatte zuerst ganz richtig (wie viele Bibeln als Glosse festhalten und alle sollten) übersetzt, ob auch richtig verstanden ist die Frage: leider hat er sich dann an diesem Ort, wie auch sonst manchmal, zu verderblichem Popularisiren verleiten lassen, uns einen Bibelspruch gemacht, der nicht in der Bibel steht. Schön ist er wohl auch für sich, doch vermögen wir abermals nur halb ihn zu preisen, denn halb ist er auch falsch in dem einseitigen Tone, womit er alles Wissen oder Erkennen bei Seite schiebt. (Daher ihn die νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς Hebr. 5, 11. von jeher zu ihrem Schibboleth mißbrauchten.) Diese augustinische Deutung (scientia subdita caritati — de gr. et lib. arb. c. 19.) läßt sich in keiner Weise rechtfertigen, was für unsre Leser kaum eines Wortes bedarf. Soll unsre Liebe die Erkenntniß übertreffen, gleichsam ergänzen und ersetzen — so ist auch so der Herr nicht zufrieden, wenn wir ihm so dafür die Liebe bieten, denn er spricht: je mehr du mich liebest, desto mehr sollst du auch eben darin mich erkennen. Ferner ist's eben gewöhnlich nicht einmal wahr, daß wir mehr lieben als erkennen; die „Erkenntniß," die für sich bestehende γνῶσις eilt vielmehr meistens voraus, und das Lieben erreicht sie nicht einmal [2]) — „je mehr ich lieb', je mehr ich find', daß ich dich lieben sollte!" Spät erst kommt die Einsicht, daß nur das Erkennen in Liebe das rechte sei. Zuletzt aber, wenn wir nach des Ap. Meinung hier dies erkennen sollten, daß Christum liebhaben über alles Wissen gehet — so könnte nicht gesagt sein γνῶναι τὴν ὑπερβάλ-

1) Daß ὑπερβάλλουσαν hier wie zum Adjektiv geworden steht, hat Winer bemerkt. Der Genitiv anstatt Akkus. dabei, wie das Verb. fin. regiert, erklärt sich theils aus dieser Stellung des Partic., theils aus dem komparativischen Begriff.

2) Obgleich das Normale, wie v. Gerl. es nur zu sehr voraussetzt, wäre: daß die Liebe der Erkenntniß vorauseilt, dann stets neues Licht für die Erk. wiedergewinnt.

λουσαν ἀγάπην, sondern das hieße ὅτι ἡ ἀγάπη ὑπερβάλλει oder τὴν ἀγ. εἶναι ὑπερβάλλουσαν.

So viel jedoch bleibt wahr und nicht zu übersehen: der Ap. meint hier die Liebe Christi nicht als außer und über uns befindliches Objekt eines Erkennens, vielmehr ganz eigentlich als die in uns ausgegossene, welche das Wiederlieben gewirkt hat und wirkt. Diese in uns wohnende, sich erweisende Liebe ist über die Erkenntniß, wie V. 20. die in uns wirkende Kraft über das Verstehen. Insofern liegt Luther's Christum-Liebhaben als die Folge, der Ausfluß des Quelles mit in dieser ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ [1]). Wenn wir liebend so die Liebe erkennen, dann ist dem starkgewordenen inwendigen Menschen das Geheimniß Christi (V. 4—9.) und Gottes (Kap. 1, 9. 10.) erst völlig geoffenbaret. Nehmlich διὰ τοῦ πνεύματος, und das ist nun auch noch mehr als κατὰ ἀποκάλυψιν V. 3. Die den Aposteln gewordene, den Dienern des Evangeliums in geringerem Analogon immer noch werdende Offenbarung ist eine Art Anticipation des vollen Standes der Heiligung, welcher zuletzt erst im Ganzen der vollendeten Gemeinde kommen kann, mithin unvollkommen, als anticipirende Anschauung noch dem alttestamentlichen Offenbaren des Geistes für die Zukunft verwandt. Nur mit allen Heiligen kann zuletzt auch der Apostel erst zu diesem καταλαβέσθαι und γνῶναι kommen, wovon er prophetisch zeuget, welches herbeizuführen er apostolisch wirkt und ringt. So verstehen wir endlich im tiefsten Sinne, warum die Apostel, den Vorausblickenden, die Zukunft Bereitenden des A. T. parallel, auch noch Propheten heißen. Setzt gleich die Wirkung des Geistes in ihnen auch einen apostolischen (mehr als prophetischen) Heiligungsstand voraus — dennoch ist das als ἀποκάλυψις besonderte ἐν πνεύματι noch nicht ganz die zuletzt erst εἰς πλήρωμα vollendete δύναμις.

1) Ja sogar desgleichen alles den Nächsten oder Fernsten Liebhaben oder uns unter einander, es ist Alles die Eine Liebe in Christo, die dem Grunde nach zuerst und immer nur aus Christo, dem Liebenden kommen kann. Wir können uns nicht enthalten, die recht eigentlich an diese Stelle gehörigen, unübertrefflich schönen Worte W. Hoffmann's (Missionsfragen, S. 272.) hier beizufügen: „Eigentlich gibt es in der Welt nur Eine Liebe, weil nur Ein wirkliches Eingehen der Person in die Person. Der ewig persönliche Gott, der die Liebe ist, der in die Menschheit als der historische Christus persönlich eingegangen, der im heiligen Geist persönlich in's persönliche Leben der Menschen einströmende, so daß sie Ihn haben und Sein sind, Er liebt und wird geliebt." Wie hier, in dieser „urbildlichen und quellenhaften Liebe" Hoffmann die Wurzel der Mission zeigt, so sagen wir ferner im Sinn unseres Kapitels, daß die Vollendung der Kirche in sie erfüllender Liebe Christi nur als wachsende Frucht kommen kann parallel und wurzeleinig mit dem in der Mission sich vollendenden Bau- und Wirkplan der Liebe nach seiner ganzen Breite, Länge, Tiefe und Höhe. Den Philosophen endlich möchten wir hier, im Erfassen der durch den Geist in uns wohnenden Liebe Christi das von ihnen umsonst gesuchte Ziel des absoluten, Objekt und Subjekt vereinigenden Erkennens anbieten!

V. 19. Auf daß ihr erfüllet werdet zur ganzen Fülle Gottes!

Letztes, höchstes ἵνα des Zieles! Rückkehr in den Anfang des Br., in den Ausgang vom Vater! Hier setzt der Ap., der vom über allen Begriff Gehen geredet hat, darum auch das Ziel so hoch — „daß es wirklich unbegreiflich ist," wie Rieg. sagt. Dennoch mögen wir wenigstens verstehen, was er meint. Von „Aufnahme in die Kirche" ist freilich dies πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα ganz unmöglich zu verstehen [1]). Εἰς ist ferner nicht: mit Gottes Fülle erfüllt werden (wie schon der Syr. ähnlich, wie die Engl. Bibel gleich Luth. übersetzt, wie sehr Viele diesen verkehrten Weg laufen; instar omnium seien Grot. ut impleamini omnibus illis donis, quibus Deus implere homines solet! Seiler: immer mehr mit allen Arten der göttl. Gaben und Wirkungen Gottes erfüllt) — so wenig als πᾶν τὸ πλ. bedeuten kann, was leider ebenfalls Luth. setzt: allerlei. (Copia beneficiorum divinorum nach Bauer, dona diversa nach And. u. s. w.) Sondern dies εἰς des Zieles ist so klar, daß auch Rück., obgleich er falsch vom „damit erfüllt werden" redet, doch zugleich so etwas gemerkt hat: „bis zur ganzen Fülle Gottes." Harl. richtig und scharf: „εἰς steht hier in der vom Verb. ganz unabhängigen Kraft: bis zu." [2]) Dann aber weicht er ab nach seiner schon Kap. 1, 23. vorgefaßten falschen Deutung für πλήρωμα. Dies ist durchaus nicht so gradezu die δόξα τοῦ θεοῦ — Rück. „das wovon Gott voll ist!" — also s. v. a. voran der Reichthum seiner Herrlichkeit. So freilich schon Chrys. ὥστε πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός — Theod. ἵνα τελείως αὐτὸν ἔνοικον δέξησθε — dann Viele, bis auf Harl. herab. Flatt wenigstens ähnlich noch: „die ganze Fülle von Gütern, die der unendlich reiche Gott geben kann und will;" Matth. „in die gesammte Fülle der Gottheit hinein — πλ. die unerschöpfliche Wesenheit Gottes;" Olsh. wieder scharf: „daß ihr so erfüllt seid, wie Gott es ist!" Leider auch Pass. von der Fülle der göttlichen Stärke, des göttl. Lebens, die Gott selber hat. Aber diese Deutung haben wir schon zu Kap. 1, 23. so vollständig abgewiesen, daß wir uns nicht zu wiederholen brauchen; gibt man uns dort Recht, so ist auch hier der Sinn entschieden, denn daß an beiden

1) Wie Teller, Koppe und zuletzt sogar wieder B.-Crus. (der ein wenig besſert: vollends aufgenommen werden.) Sehr einfach sagt Rück. dagegen: das höchste aller Güter am gesteigerten Schluß könne doch unmöglich wieder die bloße Aufnahme sein! Aus dem oberflächlichen Verständniß, πλήρ. sei die Kirche, kam auch die in Cod. B. vereinzelte Lesart: ἵνα πληρωθῇ πᾶν τὸ πλ.

2) Holländ. Bibel: *tot* alle de volheyt. Berl. u. Beng. zu aller F. de Wette: zur ganzen.

Stellen der Sinn des Ausdrucks derselbe sein muß, wird hoffentlich kaum Jemand bestreiten: der Ap. zeigt uns am Ziel die Gemeinde als zu dem geworden, wozu sie nach dem Anfang verordnet, berufen und bereitet war. Wenn Olsh. für seinen Sinn Matth. 5, 48. daneben stellt, so ist doch jenes ὑμεῖς τέλειοι ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ganz etwas Anderes, reicht nicht bis dahin, wo die Gemeinde selber in die Vollkommenheit Gottes, d. h. Alles was er als Gott hat und ist, was ihn eben zu Gott macht, eingesenkt und aufgenommen werden sollte! Selbst das kühne θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Petr. 1, 4. ist lange nicht so kühn. Wenn wir Kap. 1. überhaupt schon den abstrakten Begriff, wonach Gott in Akkus. gestellt werden könnte: was seine Gottheit voll macht — abweisen mußten, so erklären wir hier nochmals den Gedanken, daß die Gemeinde selbst zu diesem πλήρ. τ. θεοῦ werde, für eine Undenkbarkeit im Schriftsystem, weil es auf pantheistische Vergottung hinauskäme[1]). Calv. kommt doch ein wenig näher mit seinem: quaecunque ad *nostram* illam in Deo *perfectionem* requiruntur[2]). Luth. am nächsten an das Rechte, θεοῦ als Gen. subjecti implentis, πλήρ. passivisch als Bezeichnung der Gemeinde zu nehmen, wenn er spricht: „Das ist auf hebr. Weise so viel geredet, daß wir erfüllet werden auf alle Weise, damit Er voll machet — — daß Er allein in uns völliglich regiere und wirke." In der Randgl. ganz kurz: „daß Gott allein in euch regiere und wirke und ihr sein voll seid." Aber ganz richtig und wortgemäß ist allein die Fassung: bis ihr seid — was ihr als Leib Christi werden könnt und sollt, die ganze Fülle Gottes, d. h. vollständig und ganz nun ein von Gott Erfülltes. So nur stimmt's mit Kap. 1, 23. zusammen, so nur steht εἰς in der Schlußdefinition der Gemeinde wieder ganz wie Kap. 2, 21. 22. So bleibt Gottes Wesen als Gottheit zwar ewig unerreichbar und angebetet über uns, aber wenigstens in unserem Wesen als Kreaturen ist nichts Anderes, nichts Leeres mehr, sondern Alles in Allen von Gott erfüllt. Wesley ruft dabei aus: a perfection far beyond a bare freedom from sin — und darin hat er freilich Recht.

Sollen wir auch noch einmal wie bei Kap. 1. fragen: Wird solches Ziel hier oder dort, auf Erden oder im Himmel erreicht? Ob sich über=

1) Oder man muß wieder vom Wort abdingen. Berl. „die ganze Fülle der göttl. Natur muß endlich in uns wohnen, so viel einer Kreatur zukommt." Richter: „In Christo wohnt die ganze F. d. Gotth. substantiell, in den Gläubigen nicht und nie so; aber doch werden auch sie — so weit und viel sie fassen können, voll gefüllt." Wo steht das dann?

2) Denn wirklich, wie auch schon bei Kap. 1. gesagt war und jetzt klar wird, πληροῦσθαι als voll werden begreift zugleich die Vollendung, Vollkommenheit der Gemeinde, aber als Gemeinde, d. h. als Gefäß, Haus.

haupt „in allen paul. Briefen nicht Eine Stelle finde, wo er mit seinen Wünschen, Gebeten, Ermahnungen über die Gränzen der Zeitlichkeit hinausginge" (wie Rück. meint), möchte freilich sehr die Frage sein; hier aber ist Beides richtig: einmal daß das Ziel des Hinanstrebens den Heiligen gesteckt wird ohne die Beschränkung dazu, das sei indeß erst jenseits erreichbar — zweitens daß der Ap. von der Vollendung der ganzen Gemeinde, die auf Erden geschehen soll, redet. Also dem jetzigen Einzelnen kommt gewiß meistens (obwohl keinesweges nothwendig Allen) diese Vollendung erst jenseits (den Treuesten in der Vollendung des Ueberganges, noch im Tode selbst); der ganzen Gemeinde zusammen steht aber am Ende der Zeiten, für die dann zu ihr Gehörigen, noch eine solche Darstellung in Kraft und Herrlichkeit des inwendigen Menschen auf Erden bevor, als wohin sogleich die Doxologie mit ihrem ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ hinausblickt. Beides ist in der Anschauung mit Recht unauflöslich in einander gethan, weil der Einzelne nur im Ganzen wie das Ganze nur in den Einzelnen sich vollendet, und weil die geschichtliche Entwicklung der als ein Continuum durch die γενεάς gehend gedachten Gemeinde zugleich der reale Typus für die Entwicklung jedes Einzelnen ist.

V. 20. 21. Dem aber, der da kann über Alles thun, hochüberschwänglich mehr als was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft die uns wirket, Ihm (sei dann) die Herrlichkeit in der Gemeinde in Christo Jesu, in (durch) alle die Geschlechter des Zeitlaufs der Ewigkeiten! Amen.

Der Ap., wie gesagt, schließt nicht mit der Herrlichkeit des Erbtheils im Himmel, sondern mit der Gemeinde, in welcher die Heiligen dazu tüchtig gemacht, nach dem inwendigen Menschen zuvor verherrlicht werden. Von einem Aufhören aber auch der Gemeinde, von einem Uebergehen derselben in Reich oder Staat Gottes (Kap. 5, 5.), von einem Wegfall des besondern Begriffs und Namens ἐκκλησία weiß er an diesem Orte für Zeiten und Ewigkeiten nichts: was wir uns gegen gewisse Theorien unsrer Zeit hier schon im Voraus merken wollen und einstweilen bemerken, daß der ganze Br. nichts von dem Staat oder dessen Verhältniß zur Kirche lehrt oder mahnt. Bedenken wir dazu, wie der Ap. hier schon die Herrlichkeit Gottes in der Gemeinde sicher schaut, so müssen wir auch dem Geist in ihm die Ehre geben und staunend sagen: welches Licht der Offenbarung! welche Klarheit und Zuversicht mitten in der Finsterniß des damaligen Weltzustandes, bei den geringen Tagen des Anfangs! Sach. 4, 9. 10.

Eine Doxologie ist der Schluß, wie der Anfang war, nachdem die

Lehre aus Offenbarung mahnend, betend, vorausschauend in das Ziel des Rathes und des Berufes zurückgeführt hat. Demselben Gott dem Vater gilt auch die letzte Doxologie wie die erste, doch mit einem deutlichen Unterschiede. Kap. 1. wurde sogleich von dem in der Gemeinde schon vorhandenen Segen auf den ewigen Rath der Erwählung zurückgegangen, wir lasen ein einfaches Lob in der Gemeinde der Gegenwart: *Εὐλογητὸς ὁ εὐλογήσας*. Jetzt aber wird vielmehr die in der vollendeten, ganz erfüllten Gemeinde vollständig wohnende Herrlichkeit mit schuldigem Preise zuerkannt, als Ehre wiedergegeben Dem, der nach der Kraft die Gemeinde zu dem vollenden kann und wird, was sie dann ganz ist: Gemeinde in Christo Jesu — folglich haben wir auch eine vollendete, trinitarische Lobpreisung, und zwar mit besonderem Bezug auf den heil. Geist, welcher ja diese wirkende Kraft Gottes ist. Der Vater wird gepriesen (wie Phil. 4, 20.), aber als *ὁ δυνάμενος ποιῆσαι κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν*. Das meint nicht bloß die Allmacht, wie Olsh. wieder sagt, sondern die überwindende Macht des Geistes der Gnade. Wie der Br. an die Römer Kap. 1, 25. den Schöpfer, Kap. 9, 5. Christum als Gott, Kap. 16, 25—27. den stärkenden, offenbarenden und allein weisen Gott, also Gott als heiligen Geist preiset (vergl. Judä V. 24. 25.), auch in die Mitte Kap. 11, 36. eine trinitarisch zusammenfassende Doxologie gestellt hat — so ist ähnlich bedeutsam auch unser Br. geordnet. Dies *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* bringt die erfüllende Wahrheit jenes vorbildlichen יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל Ps. 22, 4.

Τῷ δὲ δυναμένῳ — steht hinüberleitend zwischen *δυνάμει* V. 16. und dem sogleich wieder folgenden *κατὰ τὴν δύναμιν*, sieht aus der Erfüllung auf Kap. 1, 19. zurück. Daß Gott auch wirklich an uns thut, wie er thun kann, versteht sich dem Ap. als bei dem Gott, welcher die Liebe ist, ganz von selbst! Ein schöner, tiefer Gedanke auch das also noch! In *ὑπὲρ πάντα* ist gewiß nicht, wie Beng. vorschlug, *ὑπέρ* von *πάντα* losgerissen schon adverbialiter zu nehmen wie *ὑπερεκπερισσοῦ* und *ὑπερλίαν* 2 Kor. 11, 5. Denn obgleich *ὑπέρ* sonst so vorkommt (aber nur 2 Kor. 11, 23. überhaupt ein solcher Gebrauch einer Präposition im N. T.), so muß man hier doch mit Winer protestiren gegen die Tautologie, welche *ὑπέρ* und *ὑπερεκπερισσοῦ* nach einander setzte, auch gibt *ὑπὲρ πάντα* zusammen einen sehr treffenden Sinn. Den muß man freilich nicht schwächen und mit Grot. bei *πάντα* denken: nempe quae visa sunt hactenus! Wo läge doch dafür irgend ein Wink? Eben so wenig etwa gehört dies *πάντα* bereits mit *ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν* zusammen — wodurch eine sehr seltsame Zwischenschiebung des *ὑπερεκπ.* entstände[1]). Sondern dies

1) Zwar hat Luth. so konstruirt, aber dann auch unberechtigt die Worte versetzt,

ὑπὲρ πάντα gehört ebenfalls noch zu den hier überall anklingenden Zurückbeziehungen auf die Anfänge des Br., es gilt wie jenes Kap. 1, 22. auch merkwürdig in die Mitte gestellte ὑπὲρ πάντα für Christum als Haupt der Gemeinde, d. h. in demselben Sinn und zugleich nun anders noch, als Folgerung daraus. Von einer Möglichkeit noch über Alles, was möglich und denkbar wäre, kann so abstrakt natürlich nicht die Rede sein: das wäre ein wunderlich sich selbst überfliegen wollender Ausdruck, nicht bloß „populäre Beschreibung der Allmacht," wie Olsh. meint, oder „hyperbolische," wie Harl. es nennt. Diese Hyperbel würde sich durch ihren Selbstwiderspruch nur schwächen. Πάντα bezeichnet vielmehr hier wie Kap. 1. die dem Schöpfer gegenüberstehende Allheit der Dinge, Mächte, Potenzen; also wie Christus über Alles erhöhet ist, so kann Gott auch als Vater in Christo, an und in der Gemeinde seines Sohnes (davon allein ist ja hier geredet) über Alles thun, d. h. auch durch den Geist übermächtig über Alles, was hindern, aufhalten, daneben oder dazwischen wirken wollte. Hierauf nun folgt erst das im näheren Bezug auf uns, denen dies ὑπὲρ πάντα Gottes in Christo zu Gute kommt, gestellte ὑπερεκπερισσοῦ κτλ. Wie grade P. dergleichen hochsteigende Ausdrücke liebt und nöthigenfalls bildet, wissen wir: außer der hiesigen Form (die noch 1 Theß. 3, 10. 5, 13. steht) gebraucht er ferner ὑπερλίαν 2 Kor. 11, 5. 12, 11. ὑπερπερισσεύεσθαι 2 Kor. 7, 4. ὑπερπερισσεύειν Röm. 5, 20. ὑπερπλεονάζειν 1 Tim. 1, 14. περισσεύειν μᾶλλον 1 Theß. 4, 10. μᾶλλον καὶ μᾶλλον περ. Phil. 1, 9. περισσοτέρως μᾶλλον 2 Kor. 7, 13. ὑπερβαλλόντως 2 Kor. 11, 23. Auch ὑπεράνω Eph. 1, 21. 4, 10. Hebr. 9, 5. so wie ὑπεραυξάνειν 2 Theß. 1, 3. und Aehnliches gehört gewissermaßen schon hieher. (Merkwürdig ist der stark schildernde Marcus hierin dem Paulus an die Seite zu stellen, s. Marc. 6, 51. 7, 37. 14, 31.) Dies hier gesetzte ὑπερεκπερισσοῦ ist wieder eine Folgerung aus dem ὑπὲρ πάντα, tritt aber (wie Harl. bemerkt) jetzt in den engeren Kreis des die Gemeinde Betreffenden ein. Das ποιῆσαι nehmlich ist als Ausführen, Vollbringen (weßhalb wir eben V. 11. schon so etwas fanden) theils dem Beschlossenen, Verheißenen, Angefangenen entgegengesetzt, theils auch unserem auf Gottes Rath und Verheißung, wie unser Bedürfniß gegründeten Bitten; darum gehört offenbar hiezu der Genitiv ὧν, welcher von dem komparativischen Begriff in ὑπερεκπ. regiert wird (vgl. 1 Kor. 15, 10. Matth. 5, 37.), ganz wie bei ὑπερβάλλ. V. 19.

---

worin ihm fast alle Ueberss. folgen, sogar auch die Berl. B. Zwar hat Storr gemeint, diese Beziehung liege deutlich vor Augen, und B.-Crus. wieder: ὧν gehört wohl zu πάντα. Dennoch ist dem nicht so, wie wir bald bestimmter sehen werden. Schon der Syr. hat richtig das ܩܕܡ ܡܢ ܟܠ voran für sich gelassen, hernach ein ܩܕܡ ܡܢ ܡܕܡ wiederholt.

Nicht nach der Armuth unseres Bittens oder Verstehens thut Gott an uns, sondern nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit! Phil. 4, 19. Er ist größer als unser Herz, auch in diesem Sinne. 1 Joh. 3, 20. Was uns zu hoch oder unmöglich dünkt, ja woran wir nicht einmal reichen mit Wort oder Gedanken, ist ihm nicht zu viel oder schwer. Sach. 8, 6. Man bittet nur, was man verstehet oder doch zu verstehen meint (denn sonst s. Matth. 20, 22. Röm. 8, 26.) — dies ist hier der Zusammenhang beider Worte; wir meinen also nicht grade, daß der Ap. (nach B.-Crus.) auch noch an das Verstehen des von Gott Gegebenen denke. Was Gott in uns wirkt, sollen wir verstehen und erkennen, wie er ja so eben hier und schon Kap. 1, 19. gesagt hat; jetzt aber steigt er zum vorhergehenden Bitten herab, welches von Gottes erhörendem Thun stets noch übertroffen wird. Man kann etwa zur Anwendung mit Scham dabei denken: ach leider, im Geistlichen bitten wir nicht einmal so viel als wir verstehen [1])! So daß dazwischen gedacht werden könnte: mehr als wir bitten oder auch nur verstehen — ohne nun gebührlich zu bitten. Aber dieser demüthigende Seitenblick auf die Schwachheit und Trägheit der Bittenden liegt doch dem Ap. auf der freudigen Höhe seiner Doxologie fern, so meint er's daher hier nicht eigentlich; vielmehr schließt er wohl sich selbst und sein ganzes Gebet aufsteigend noch mit ein in das vorausgesetzte gleiche Gebet der Heiligen (man merke auch das in dem Wir!) und will insofern Zweierlei sagen — theils: ich bitte nicht zu viel und hoch (auch ihr nicht, wenn eben so!) — theils noch dazu: auch ich kann's nicht einmal ganz fassen und sagen, was Gott in der Gemeinde thut!

Denn Sein Thun ergehet überschwänglich κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργ. ἐν ἡμῖν. Mit diesem ἐν ἡμῖν allerdings (wofür Cod. A. sehr unschicklich ἐν ὑμῖν liest) beruft sich P. zunächst auf die Proben des Anfanges und Fortganges, die wir haben, um daran ein Weiteres abzunehmen — als ob zu ἐνεργουμένην ein „schon" zu denken wäre. (Beng. allegat experientiam. Allioli: „nach der Kraft zu urtheilen, die jetzt schon in uns wirksam ist." Brandt: „gemäß der Kr., die er jetzt schon an uns erwiesen hat.") Das erinnert nochmals an Kap. 1, 19., näher noch an Kap. 2, 4—7. zurück. Aber das ist noch nicht einmal der Hauptgedanke [2]), denn weniger auf ἐνεργ. als auf δύναμιν (scil. αὐτοῦ, τοῦ δυναμένου) liegt der Hauptaccent, und der Ap. will sagen: das ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς geht eben auch noch drüber,

1) Rieger: „Man sollte sich mit diesem Grund (aus dem Vielvermögen Gottes) auch zum Bitten und Nehmen im Geistlichen erwecken."

2) Obgleich es dazugehört, ja sogar (nach Passavant's feiner Wahrnehmung) das Hinweisen schon auf die niedere Analogie des Wirkens Gottes in unsrem leiblichen, kreatürlichen Leben überhaupt.

über alles bisherige und jetzige ἐνεργεῖσθαι. Bei αὐτῷ ἡ δόξα supplire man zunächst, wie jeder Doxologie gemäß, ein ἔστω, doch das ist wieder nicht genug. Nach der die Erfüllung verheißenden Bedeutung, welche schon an jedem Schluß eines Gebetes, vollends hier die Doxologie hat, gehört stärker noch dazu: τότε ἔσται oder vergegenwärtigend, schon das Zustandekommen sicher vorausnehmend: ἀληθῶς ἐστι. Ganz wie bei dem Schlusse des Unser-Vater: Dein ist und bleibt dann in Ewigkeit das Reich u. s. w. Also nicht bloß, wie Rieg. für die jetzt noch in der Entwickelung stehende Gemeinde, sonst auch wahr herausnimmt: „Sonderlich ist die Gemeinde Gottes auf Erden gesammelt, daß sie Gottes Ehre rette, und wenigstens eine Protestation einlege gegen Alles, was die Erde verderbt" — daß in ihr fort und fort, einer argen Welt gegenüber, das „Allein Gott in der Höh sei Ehr!" erschalle, wie damals gegen Heiden- und Judenwelt, gegen offenen und verdeckten Raub der Ehre Gottes dies αὐτῷ ἡ δόξα. Sehr wahr schon, aber plus ultra! Denn wäre nicht ein endliches Aufrichten und Herstellen der Ehre Gottes vor uns, nicht ein ἔσται dem Glauben versichert als Ja und Amen, so bliebe jedes ἔστω nur ein ohnmächtiger Protest. Dürfen wir eigentlich mit Harl. in der spaltenden Weise sagen: „der Begriff von δόξα sei in den Doxologien offenbar der Anwendung nach verschieden von den Stellen, in welchen das Wort uns bisher begegnete?" Ich meine nicht. Selbst überall sonst, wo δόξα s. v. a. Ehre, Ruhm, Preis ist, haftet ihm doch in der Schrift (welche das Wort wider sein Etymon sich anders zugeeignet hat) so etwas an wie dem hebr. כָּבוֹד, welches auch von Anfang aus gravitas in splendor circumfundens übergegangen. Als z. B. Joh. 5, 41. 44. ist es der „Erscheinungsglanz" in der preisenden Meinung der Menschen, welchen die Pharisäer für ihre Herrlichkeit achten (wie Lange dort sehr fein das Wort getroffen hat). Daher eben εἰκὼν καὶ δόξα (1 Kor. 11, 7.) zusammen stehen kann. Die δόξα Gottes insonderheit, überall wo es diese gilt, ist nicht bloß die von ihm ausstrahlende als seines Wesens Eigenthum und Zugehör (insofern ist sie vielmehr verborgen), sondern die in einem „Andern seiner," daß wir die neue Philosophensprache reden, wiederstrahlende. So wohnt zu allererst des Vaters Herrlichkeit im Sohn als dem ἀπαύγασμα, sodann, wie allgemein in der unverderbten Kreatur, sonderlich durch Christum in den zu Gottes Bilde mehr als wiederhergestellten Menschen. Das soll nun anerkannt und ausgesprochen werden, kann's aber nur, weil es eine Wahrheit und Wirklichkeit wird. Zuerst, von außen hinein sagt Rieg. wohl richtig: „Von Gott ist Ehre und Herrlichkeit so unzertrennlich, als vom Lichte der Glanz; und daß es von denen erkannt und ihm gegeben werde, die er zu seinem Lob geschaffen und be-

reitet hat, das ist ihrer aller eigenes Heil und Leben." Von innen heraus aber (wie Rieg. selbst schon andeutet) wenden wir es um: die zu Gottes Herrlichkeit in ihnen Bereiteten strahlen das vor Seinem Angesichte dankend, anbetend wieder, weil der Glanz ja nur sein Ursprungslicht bezeugen und loben kann — das ist δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, δοξάζειν αὐτόν. Wohl meint es Harl. auch schon gut, um δόξα noch gebührlich von ἔπαινος oder τιμή zu unterscheiden: „δοξάζειν τινά, wenn dieser die δόξα schon hat, heiße — seine δόξα vor Andern bezeugen, kundmachen." Dennoch ist dies hier noch nicht genug, und wir erinnern an das zu Kap. 1, 6. 12. 14. über ἔπαινος δόξης Gesagte. Nicht eigentlich nur: „weil von der δόξα die Rede ist, die Gott schon hat, steht der Artikel" — sondern weil von der δόξα, welche nach dem ganzen Br. bisher von Gott der Gemeinde gegeben ist und wird. Sonst stände genauer αὐτοῦ statt αὐτῷ. Lesen wir weiter: „die Gemeinde kann nur in dem Sinne sagen: ihm die Herrlichkeit, inwiefern sie es ausspricht und bezeugt, daß Gotte die Herrl. sei —" so fahren wir fort: sie kann es aber nur aussprechen und bezeugen in ihrem eignen, faktischen Bestande, inwiefern sie die Herrl. Gottes in sich trägt und wiederstrahlt. Nicht ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας (scil. λεγέσθω, διδόσθω) hat der Ap. gesagt, sondern ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ — was wir doch nicht bloß auflösen wollen: innerhalb, inmitten der sich versammelnden, Gott preisenden Gemeinde? Mithin ist auch hier der volle Schriftbegriff nicht verschieden angewandt, sondern das im Dat. αὐτῷ dazukommende Anerkennen, vielmehr Wiedergeben setzt grade mit dem Art. ἡ δόξα die geschehene Aneignung voraus. Und so soll die Gemeinde Ihm ein ἔπαινος δόξης nach V. 10. auch vor allen sie anschauenden Engeln sein.

Frühe schon haben Mißverständnisse diesen herrlich strahlenden Schluß durch abweichende Lesarten verdunkelt und verdorben. Das Allerverkehrteste wohl ist die Meinung von Koppe (welcher nach Rück. doch vielleicht Raum zu gestatten wäre!) — mit dem einzigen Cod. 46. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ gar nicht zu lesen, als uraltes Glossem wegzustreichen. Wahrlich, an diesen Schluß des ersten Theiles, in dieses Centrum des Ganzen, woraus alsbald wieder die Ermahnung an diese Gemeinde zum des Berufes würdigen Wandel hervorbricht, gehört dies ἐκκλησίᾳ so unbedingt, daß es nicht wegzudenken ist. Aber eben so falsch ist das zwischen ἐν τῇ ἐκκλ. und ἐν Χρ. Ἰησοῦ geschobene καί — welches dann wieder in einigen Codd. eine Umstellung nach sich zog [1]). Obgleich ein paar wichtige Handschr. nebst anderen, auch die Vulg. mit Copt. Arm. u. s. w. dies καί vertreten, so fehlt es doch bei Syr. Chrys. Theod. und ist so gewiß un-

1) Ἐν Χρ. Ἰησ. καὶ τῇ ἐκκλ. Gewiß nur (nach Harl.) aus dem dogmatischen Bedenken, daß Christus der Kirche nicht nachstehen dürfe.

ächt als man irgend etwas behaupten kann. Die Kritik von Lachm. Tischend. u. Theile soll uns dabei nichts gelten. Matth. erkennt wohl die Lesart an als „am meisten gesichert" (nach demjenigen falschen Prinzip bloßer Handschriftenkritik, das man sonst nicht einmal bei alten Schriftstellern so festhält), aber wenigstens eben so sehr, daß eine zwiefache, je besondre Lobpreisung in der Gemeinde und in Christo undenkbar, unmöglich sei; darum will er helfen mit der explikativen Bedeutung: und zwar. Wie gezwungen seltsam das herauskäme, liegt aber vor Augen; am einfachsten auch schon von außen her widerlegt B.-Crus. dies unmögliche καί, wenn er sagt: „schon darum nicht zu billigen, weil ἐν dann verschiedene Bedeutungen vor den beiden Worten, welche doch durch καί verbunden sind, haben würde." Auch Harl. u. Olsh. entscheiden aus inneren Gründen dagegen; schon Erasm. hat das et der Vulg. gestrichen, freilich dann falsch *per* Chr. Jesum gesetzt.

Denn wie ist nun ἐν Χρ. Ἰησοῦ zu konstruiren und verstehen? Leider begegnen wir abermals einem von Alters her vorherrschenden Mißverständniß. Grotius: in ecclesia sicut mos est per Christum precari, ita etiam per Chr. gratias Deo agere. Also bloß zum αὐτῷ ἡ δόξα soll das ἐν Χρ. gehören, wobei dann wenig dran liegt, ob man auch ἐν für stärker und tiefer noch als διά bei ähnlichem Ausdruck erkläre. Wir haben das eigentlich schon mit widerlegt durch unsre Behauptung, daß αὐτῷ ἡ δόξα kein bloßes αὐτὸς δοξαζέσθω ist — also auch kein bloßes: Ihm sei Preis in Christo [1])! Daß Harl. dies auch festhält, ist nur konsequent, obwohl zu beklagen. Wenn v. Gerl. umschreibend sagt: „es ist Recht, daß Gott in Christo alle Ehre allein gegeben werde in der Gemeinde" — so bemerken wir bloß: wäre das der Sinn, dann hätte der Ap. auch die Worte so, Christum voran gestellt. Grade daß ἐν Χρ. nachfolgt (während sonst jenes oben erwähnte Bedenken Grund hätte), zeigt uns fast schon das Rechte [2]). Wenn endlich auch B.-Crus. entscheidet: man dürfe gewiß nicht ἐν Χρ. mit ἐκκλ. verbinden — so hat er völlig vergessen, was er ein paar Zeilen vorher gegen die verschiedenen Bedeutungen dessel-

1) Wobei dann Rück. das καί behält und den vollends thörichten Sinn herausbringt: die δόξα soll Gott gegeben werden einmal in der Gemeinde, wodurch bloß der Raum bestimmt wird, und dann ἐν Χρ. Ἰησοῦ. So wären wir nach allen drei Kapiteln also nicht weiter im Wissen, was die Gemeinde sei, als — zuletzt zu sagen: sie ist ein Raum, wo man Gott lobt!! Ja man darf nicht einmal sagen, wie Jemand sehr wohlmeinend übertrieben hat: nur innerhalb der Kirche sei wahres Lob Gottes.

2) Die Seltsamkeit der Wortstellung, welche die ἐκκλ. zwischenschöbe, da doch für diesen Sinn ἐν Χρ. voran gehörte, zeigt uns am besten die in Richter's Hausb. gegebene Umschreibung mit ihrem Wiederholen: Dem sei die Ehre in der Gemeinde, die Ehre, die Ihm in Gemeinschaft mit Chr. J. zu geben ist!"

den ἐν einwandte; denn gewiß auch ohne καί wäre die Verschiedenheit des ἐν τῇ ἐκκλ. und ἐν Χρ. zum δοξάζειν zu stark [1]). Wir behaupten unbedingt: diesmal behält Luth. (ob ihm auch fast nur Exegeten wie Baumg., Koppe, Flatt u. s. w. es gäben) sein gutes Recht, der Ap. kann nichts Andres meinen und jetzt zum Abschlusse sagen, als: die Gemeinde, die in Chr. Jesu ist. Ganz formell schon für peinlichen Zweifel genügt es 1 Thess. 1, 1. zu vergleichen, hier aber geht aus dem Innersten des ganzen Br. hervor, daß P. dieser Gemeinde, welche nun als Christi Leib durch den Geist zum πλήρωμα Gottes geworden, grade jetzt noch einmal zuerkennen muß, daß sie dies in Christo, vielmehr, daß sie nun auch erst ganz „in Christo" ist. Dies ist der Name ihres Berufes und Grundes, ihres Fortganges, auch allein, ganz wahr geworden, ihres Zieles: dies also muß er hier, zuletzt noch einmal der Gemeinde geben. Das ist doch wohl Antwort für B.-Crus., welcher meinen kann: bei solcher Konstr. sei das ἐν Χρ. überflüssig [2])! Daß P. den Artikel nicht erst noch einmal setzt: τῇ ἐν Χρ. Ἰησοῦ — hat seinen Grund in sehr genauer Schicklichkeit, weil auf diese Weise die ἐκκλησία sehr unnöthig, sogar ihrem erhabenen, sonderlich geheiligten Namen zuwider erst noch unterschieden würde von andern ἐκκλησίαις andrer Art. Wenn Olsh. zu unsrer Freude festhält, daß ἐν Χρ. nur nähere Bestimmung der ἐκκλ. sei, so versieht er sich doch noch in der Annahme einer besondern Beziehung auf die alttestamentl. Gemeinde, von welcher sie hiedurch unterschieden werden solle. Nicht bloß als „die christliche Kirche" überhaupt, wie wir zu sagen pflegen, bezeichnet sie hier der Ap. mit irgend einer Entgegensetzung, sondern wenn und weil sie ganz in Christo ist, eben dann und darum ist auch die Gotte wiedergegebene Herrlichkeit Gottes in ihr. Das zweite ἐν gibt den Grund oder die innerste Wahrheit des ersten. So wird wieder das Auffallende, daß Gottes Herrlichkeit in der Gemeinde wohnt, richtig ausgeglichen durch diese nothwendige Vermittlung. Denn obwohl die Gemeinde in Christo ist und Christus in ihr, so ist und wird sie doch in Ewigkeit nicht selbst Christus, vielmehr schaut sie zugleich anbetend empor zu Ihm als dem Haupte des Leibes, dem Herrn. Also nicht, wie die Philosophen jetzt schon dem Volk auf der Gasse predigen: daß ehemals wohl in optischer Täuschung die Menschheit noch zu diesem Jesus als einem specifisch verschiedenen, in seiner Art einzigen Wesen emporgeschaut hätte,

---

1) Dann wäre ἐν ὀνόματι gesagt, wie Kap. 5, 20.

2) Was man doch Alles zu lesen bekommt! Dagegen Allioli, sich an die Vulg. mit ihrem Und haltend, wenigstens möglichst verständig aushalf: „Gott werde von der ganzen Kirche und in der Gemeinschaft mit Christo, mit dem sie Eine Person (nur das ungeschickt) ausmacht (Kap. 1, 23.), gepriesen."

nun aber dies gegenständliche Bild unsres eigenen verklärten Selbst als ein Schein verschwinden müsse! —

Wir könnten den Lehrtheil schließen, mit B.=Crus. sagend: „hierin bestand die Dogmatik des Paulus" — dies zurechtlegend: hierin besteht noch immer die Dogmatik des Wortes und Geistes Gottes — dann übergehen zur hieraus neu hervorströmenden, wieder an Lehre reichen, mit lauter fortgehender Dogmatik durchdrungenen Ermahnung und eigentlichst praktischen Theologie. Doch wir haben auch noch die Schlußformel der Doxologie für alle Zeit und Ewigkeit genau zu betrachten, gegen Verflachungen zu retten.

Dabei soll uns am wenigsten kümmern de Wette, wenn er nicht bloß diese Formel „schwerlich einer richtigen Vorstellung entsprechend" findet, sondern sogar bedenklich frägt: „Sollte übrigens der Ap. eine solche ewige Dauer der Kirche erwartet haben?" Grade daß er von ihrer ewigen Dauer, von nichts Anderem weiß und zeugt, ist das allen Gläubigen wohlbekannte, seiner und aller Schrift überall aufgedrückte Siegel der ächten Dogmatik, die mehr als Dogmatik oder — Erwartung sein will. Aber auch gegen Andre haben wir die hier allerdings eigenthümlich gestellte Formel zu vertheidigen und erklären, denn sie weicht von allem Sonstigen gewiß nicht ohne Ursach ab. Im A. T. finden wir für die entsprechenden hebr. Formeln (die sehr mannigfach mit דוֹר, עוֹלָם, עַד, נֶצַח gebildet werden) bei der LXX. häufiger noch als αἰών und αἰῶνες den Ausdruck γενεά gebraucht, nehmlich: εἰς γενεάς — εἰς γεν. γενεῶν — εἰς γενεὰν καὶ γενεάν — ἐν γενεᾷ κ. γενεᾷ — ἐν γενεᾷ γενεῶν — ἐκ (ἀπὸ) γενεᾶς εἰς γενεάν — ἕως γενεᾶς κ. γενεᾶς. Im N. T. sonst nur einmal noch Luc. 1, 50. εἰς γενεὰς γενεῶν — außerdem entweder einfach εἰς τοὺς αἰῶνας wie im Röm.Br. und noch ein paarmal, oder weit vorherrschend αἰῶνας τ. αἰώνων, nicht nur bei Paulus, auch bei Petr. und namentlich Joh. in der Apokalypse 1). Nur einmal noch Judä 25. εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, Hebr. 1, 8. εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Da meint man nun, hier im Eph.Br. habe der Ap. (wie schon Grot. ausdrückt) die zweierlei Redeweisen eben vermischt und weiter nichts, damit beruhigen sich die Meisten. Harl. will wenigstens den Sing. τοῦ αἰῶνος besonders betonen, legt ihn aber so aus (wovon hernach), daß er daraus folgert, γενεαί könnten hier bei der Benennung der Ewigkeit nicht mehr „Menschengeschlechter" sein. Wir meinen voran, daß der Ap. jedenfalls das (wie wir sahen, im ganzen N. T. nur noch Luc. 1, 50. so vorkommende) γενεαί hier mit Absicht gebraucht hat, nehmlich in demselben Sinne, wie es V. 5. vor-

1) Wo nur Kap. 14, 11. ohne Artikel αἰῶνας αἰώνων, was aber die Wiederbringer falsch ergreifen, denn vergl. Kap. 20, 10.

kam, daran zurückerinnernd. Also der Unterschied von αἰῶνες ist nach dem dort und V. 9. 11. von uns Gesagten offenbar, wofür auch noch Kol. 1, 26. eintritt. Freilich geht Beides zugleich in einander, insofern die γενεαί zugleich αἰῶνες heißen mögen, aber nicht eben so umgekehrt. Die noch auf Erden bevorstehenden αἰῶνας ἐπερχομένους der Gemeinde (Kap. 2, 7.) hebt der Ap. zuerst hervor als wirkliche γενεάς [1]) — dann aber folgen auch andre αἰῶνες ohne Geschlechtsfolgen [2]). Was in den γενεαῖς der irdischen Entwicklung bereitet und gewonnen war, währet nun durch die Aeonen fort, ja selbst die der Gemeinde gewonnenen γενεαί (im konkreten Sinne) bleiben ja ewiglich diese erlösten, verklärten Generationen von Menschenkindern, was eben in πάσας τὰς γ. hervortreten soll. Alle diese αἰῶνας aber faßt der Ap. bedeutsam in Einen αἰών zusammen: Olsh. sagt falsch, es finde sich dafür weiter kein Beispiel, denn Harl. hatte schon 3 Esr. 4, 38. und Dan. 7, 18. beigebracht, wir aber bitten doch, das Citat nach der LXX. Hebr. 1, 8. nicht zu vergessen, wo zwar nicht αἰώνων, aber doch auch der Sing. αἰῶνα. Warum aber hier grade so? Die in αἰῶνας übergehenden γενεαί (zuerst wirklich noch neu wechselnde, dann bleibende Generationen), d. h. diese von diesem Weltlauf aus in jene Weltzeit sich übertragenden Zeiten der Gemeinde sind alle zusammen in Einer πρόθεσις τῶν αἰώνων als Ein αἰών zusammengefaßt; das ist aber nicht, wie Harl. nun willkührlich sagt, bloß ein superlativer Ausdruck für die „Ewigkeit" (deren metaphysischen Ausdruck die Schrift so nicht kennt) also γενεαί desgleichen bloß menschliche Redeform für unendliche Zeitperioden (was in der ganzen Schrift vom A. T. her auch ohne Beispiel!) — sondern dieser allumfassende Aeon, der mit der Schöpfung begann und nicht aufhört, diese biblische Ewigkeit hat und behält wirklich ihre Zeiten, da ja die Zeit in der Ewigkeit a parte post für die Kreatur nicht aufhören kann. (Vergl. nun Judä 25. εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, endlich 3 Macc. 7, 22. εἰς τοὺς ἀεὶ χρόνους.) Richtig der übersehene Bengel, so genau, daß man's nicht besser sagen kann: in omnes generationes, quas complectitur ὁ αἰών, *qui terminatur in* τοὺς αἰῶνας perpetuos. Denn ganz wie V. 11. die πρόθεσις — so zeigt sich hier der zu Entwicklung, Vollendung und bleibender δόξα τοῦ θεοῦ in ihr der **Gemeinde** zugewiesene Aeon als eine aus den irdischen Generationen hervorbrechende Zeit unaufhörlicher Zeiten. Dazu lehre der Geist uns auch mit dem Ap. im Glauben unerschütterlich sagen und setzen: **Amen.**

---

1) B.-Crus. wiederholt seine gute Bemerkung: auch hier wieder scheint P. auf eine längere Entwickelung der christlichen Sache hinzudeuten.

2) Insofern also für uns unübersetzbar, als wir keinen gemeinsamen Ausdruck für die Zeitfolgen dieser und jener Welt haben.

Ordnungsplan des ganzen Briefes.

Der briefliche Gruß vor der Abhandlung:
1) Schreiber und Empfänger. V. 1. (Schon „die Gemeinde" andeutend.)
2) Der Gruß. V. 2. (Schon den Anfangs- und Endpunkt Kap. 1, 6. und Kap. 6, 15. 16. 23. bezeichnend.)

Erster Haupttheil.

Die (ermahnende) Lehre von der Gemeinde in Christo Jesu. (Kap. 3, 21.) Umfaßt die drei ersten Kapitel, also daß fortschreitend in drei Theilen Grund, Weg und Ziel der Gemeinde vorgehalten wird, und zwar zugleich, wie es in der Sache liegt, mit der dreifachen Hauptbeziehung auf Vater, Sohn und Geist. (Wiewohl natürlich überall in engeren Kreisen wieder vom dreieinigen Gott die Rede sein muß.) Jeder dieser drei Theile läuft auch schon, von Lehre ausgehend, auf Ermahnung hinaus, welche das erste und dritte mal als Eröffnung des apostolischen Gebetes für die Gemeinde so recht andringend ausgedrückt wird. Deutlich aber entwickelt sich in dem Allen der Begriff der Gemeinde, ihrer eignen thatsächlichen Entwickelung entsprechend: jedes Kapitel schließt mit einer Bezeichnung dieser Gemeinde. Kap. 1, 22. und 3, 21. auch der Name, Kap. 2, 21. 22. in der Mitte nur andrer Ausdruck dafür.

I. Der Grund und Anfang der Gemeinde, aus Gottes des Vaters Rath und That in Christo. Kap. 1. Voran tritt der ewige Gnadenrathschluß des Gottes und Vaters Christi, nach dem die Gemeinde erwählt, verordnet, begnadigt, in dem ihr gesetzten Haupte zusammengefaßt ist als der Leib Dessen, durch den die Fülle Gottes in ihr wohnen soll. Zugleich mit dem ersten, allgemeinsten Hinblick auf den Uebergang des Heils von Israel zu den Heiden: weil theils in Israel sich die Erwählung anfänglich vorgebildet hat, theils hier die geschichtliche Anknüpfung des Entstehens der neutestamentlichen Gemeinde liegt, auch nur so Jesus als der zuvor verheißene Christus, der Segen in Ihm als die Erfüllung der alten Verheißung erscheint. Am Schlusse zeigt sich: Was die Gemeinde in ihrem Grund und Anfang vor dem Vater ist. Wieder zwei Theile: Grundlage voran und Folgerung daraus.

1. Der ewige Gnadenrathschluß des Vaters in Christo, wie er als Dogma jetzt kundgethan, eben so aber auch thatsächlich, geschichtlich vollzogen ist. (Dies gibt den ersten, vorbereitenden Begriff der Gemeinde, noch bevor ihr Name genannt wird.) V. 3—14.

A. Allgemein zusammenfassende Eröffnung durch eine sofort an den Gruß geknüpfte Lobpreisung für den gegebenen Segen. (Zugleich schon trinitarisch umfassend.) V. 3.

B. Genauere Entwickelung, wiederum nach Vater, Sohn und Geist. Dabei wird jedesmal durch Gegenüberstellungen der Gottesthat oder Gottesgabe mit ihrem Zweck oder Ziel eine doppelte Kette von Grundbegriffen geschlungen, in welcher die eine Seite (was Gott gethan oder gegeben) durch Grund, Weg und Ziel vorschreitet, die andere (was in uns daraus werden soll) vom Ziel durch den Weg in den Grund zurückkehrt. Jeder dieser drei Abschnitte hebt aber hervor: in Christo; desgleichen schließt jeder: zu Lobe der Herrlichkeit des Vaters. (Also die gleichsam aus einander gelegte Doxologie des Anfangs!) Natürlich heben die zwei ersten die anfangende und ausführende Freiheit göttlicher Gnadenwahl hervor, der dritte dagegen (wo es das Empfangen des heil. Geistes, die Aneignung in den Einzelnen gilt) muß die Bedingung des Glaubens abschließend aussprechen. Endlich bezieht sich die ganze Rede V. 4—14. (bewußt oder unbewußt, vermöge des eingeborenen Parallelismus der Sache selbst) im Hintergrund auf die vorbildliche Geschichte des Alten Bundes: nehmlich der erste und zweite Abschnitt bis zur Aufrichtung des Reiches (durch den König, den vorbildlichen Christus), der dritte dann entspricht der Folgezeit bis auf den rechten Christus.

a. Der Vater hat uns — in (seiner ewigen) Liebe:

Grund	erwählt	— zur —	Heiligkeit.	V. 4.	Ziel
		(wie Abraham am Anfang)			
Weg	verordnet	— zur —	Kindannahme.	V. 5.	Weg
		(wie Isaak und Jakob angenommen wurden)			
Ziel	begnadigt	— {in dem d. i. / zur Einpflanzung in den} —	Geliebten.	V. 6.	Grund
		(wie die Brüder um Joseph's willen)			

b. Im Sohn haben wir — die (zeitlich sich entwickelnde) Anstalt:

Grund	der Erlösung	— nach dem —	Gnadenreichthum.	V. 7.	Ziel
		(wie beim Auszug aus Egypten)			
Weg	der überschwänglichen Mittheilung	— durch Erkenntniß des —	Geheimnisses seines Willens.	V. 8. 9.	Weg
		(wie in der Gesetzgebung)			
Ziel	der Verfassung unter Ein Haupt	— aller —	zu Gottes Erbtheil Verordneten.	V. 10—12.	Grund
		(wie im Land und Reich Israel)			

c. Durch den Geist sind wir — (persönlich) versiegelt (V. 13. 14.):

Grund	bei dem Wort	— von der —	Seligkeit	Ziel
		(das seit Samuel und David besonders erging)		
Weg	versiegelt	— mit dem —	Pfande	Weg
		(wie im prophetischen Zeitalter)		
Ziel	auf die Erlösung	— des —	Eigenthums.	Grund
		(der ersten Zukunft Christi entsprechend)		

2. Dieser dogmatisch-historischen, allererst im Dank und Preis ergriffenen und geschauten Grundlage des Ganzen folgt eine Weiterführung des Gebets auch in Bitte,

d. h. eine als Eröffnung des Fürbittens indirekt ausgedrückte Ermahnung zur Erfüllung dieses Rathschlusses. (Aus der schon vorhandenen Kraftwirkung Gottes in Christo, womit zu Kap. 2. hinübergeleitet wird, jedoch vermittelt und bedingt im vom Beruf zum Erbe strebenden, erleuchteten Glauben.) Erfüllung, Vollendung nehmlich des bereits im Berufe vorgehaltenen Rathschlusses an der **Gemeinde**, die zuletzt ihrem Grund und Anfang nach genannt, als Leib Christi bezeichnet wird. An das Vorige und Letzte sich knüpfend, steigt nun dieser Abschnitt wieder in umkehrender Ordnung vom Geist durch den Sohn zum Vater auf, obwohl (dem Grundgedanken von Kap. 1. gemäß) der Vater dabei durchgängig Subjekt bleibt. Jedes Folgende wird als im Vorigen enthalten gleichsam herausgewickelt in sieben stets einander untergeordneten Sätzen, wie folgt:

1) Ich bitte dankend für euch (schon in Glauben und Liebe Stehende). V. 15. 16.
 2) daß der Gott Jesu Christi, der Vater der (in Ihm wohnenden, durch Ihn auch in der Gemeinde aufzurichtenden) Herrlichkeit euch durch den Geist erleuchte. V. 17. 18. (Wieder wie V. 3. trinitarisch umfassend voran.)
  3) zu erkennen die Kraft (im heil. Geiste), die vom Beruf zum Erbe führt. V. 18. 19.
   4) welche er in Christo durch Auferweckung und Setzung in den Himmel gewirkt hat. V. 20.
    5) so daß er denselben über Alles gesetzt hat. V. 21. 22.
     6) und so zum Haupt der **Gemeinde.** V. 22.
      7) die nun als Christi Leib die Fülle des Alles Erfüllenden, d. h. des **Vaters** ist (und wird). V. 23. Dieser Schluß kehrt also deutlich in V. 3. zurück.

II. Der Weg und Fortgang dieser (als Leib erst erwachsenden) Gemeinde durch den Sohn. Kap. 2. Dies wird jedoch, um des Zusammenhanges willen mit dem Vorigen (und um nicht in Kap. 3. vorzugreifen) hauptsächlich noch gezeichnet im Rückblick auf die einmal für immer gewirkte Erneuerung der an Christum Gläubigen im Neuen Menschen, Christo. Wobei dann sich nach beiden Seiten aufthut: sowohl der Tod und das Verderben, aus welchem sie gerettet sind, als auch der nun geöffnete Zugang in die göttliche Kraft, durch welche wir an und in Christum wachsen. Dies ist eben der verordnete, neue lebendige Weg im Sohne, mithin hierin der Fortschritt vom ersten Kapitel, welches noch Alles zunächst aus dem Rathschlusse des Vaters hervornahm. Natürlich wieder im noch genaueren Bezug auf die Vereinigung der Heiden mit Israel, worin sich die Erneuerung der entfremdeten Menschen zu Menschen Gottes vollständigst ausprägt. Der Schluß dieses zweiten Kapitels legt vor: Wie die Gemeinde ihrem Weg und Fortgang nach entstehet, wächset, als gegründete fortgebauet wird. Wieder (wie in Kap. 1.) die zwei Theile: zuerst eine mehr dogmatisch lehrende Grundlegung, Aneignung des neuen Lebens an die Gemeinde; dann eine mehr ermahnend ausgedrückte Weiterführung und Entwickelung.

1. Die einmal für immer geschehene (in jedem zur Gemeinde Berufenen fortan so geschehende) Kraftwirkung des Vaters durch Auferweckung und Erhöhung des Sohnes, folglich in Ihm aller an Ihn Glaubenden aus Juden und Heiden. (Anknüpfend an Kap. 1, 19—23.) V. 1—10.

A. Der aus dem Vorigen genommene (daher seinen formellen Schluß voraussetzende, weit hinausschiebende) Satz selbst: Gott hat euch wie uns lebendiggemacht, auferweckt und erhöhet in Christo. V. 1—7. Wobei nun in der Form aufhaltender Einschaltung

der nöthige Rückblick auf den gleichen Todeszustand der Heiden und Juden eintreten muß. Also:

a. Vorbereitende genaue Bezeichnung:

a) der Lebendiggemachten:

α. Auch euch (Heiden), die ihr waret —

א. allgemein: durch Sünden todt. V. 1.

ב. stärker und genauer: in der Gewalt Satans, des Herrschers und Geistgebers der Welt — wie jetzt (noch und besonders) die Ungläubigen. (Vorblick auf V. 8.: durch den Glauben!) V. 2. Hier der vollständigste, ausgeprägteste Gegensatz der Gemeinde, darum tief eingehend von dieser Gewalt, diesem Geiste geredet.

β. Wie uns (Juden), die wir auch —

א: allgemein: (zwar nicht so unmittelbar und allein in Satans Gewalt, aber doch gegen Gottes Gesetz und Geist) in denselben Sünden (als Uebertretungen) wandelten, nach dem Fleisch und dessen Gedanken;

ב. stärker und genauer: folglich auch von Natur (außer der uns bereits widerfahrnen Gnade) Kinder des Zorns. V. 3.

b) Eben so Bezeichnung des (ohnehin aus Kap. 1. schon verstandenen) Lebendigmachers: Gott, der an Barmherzigkeit Reiche, uns Liebende! V. 4. (Plötzlicher Kontrast mit dem eben genannten Zorn!)

b. Nun erst im Abschluß der eigentliche Satz:

a) Gott hat uns und euch (noch wechselnd, jedoch schon zusammenfassend) —

α. allgemein: mit Christo lebendiggemacht, d. h. wie euch aus Gnaden gerettet. V. 5. (Zweiter Vorblick auf V. 8.: aus Gnaden!)

β. stärker und genauer: sowohl miterwecket als miterhöhet (auch das Letztere schon)! V. 6.

b) Um seine Güte über uns immer weiter zu erzeigen. V. 7. (Erste Zusammenfassung in völliges uns, ja zugleich Erfassung dieser ersten, damaligen Gemeinde aus Heiden und Juden als Anfang des langen Weges und Fortganges der Gemeinde durch alle noch kommenden Zeiten, welche Kap. 1, 10. bezeichnet waren; so Vorbereitung für den Schluß V. 20 — 22.)

B. Nochmals eine nachdrückliche Bekräftigung und Erklärung dieses ganzen Satzes, schon in die Ermahnung hinüberzuleiten. Zweimaliges Denn für das Geschehene! Es ist geschehen:

a. Aus Gnaden durch den Glauben.

a) Positiver Ausdruck dafür. } V. 8.

b) Negative Verwahrung. }

c) Schon Ermahnung hieraus gegen Werkruhm. V. 9. (Was besonders den Judenchristen gilt.)

b. Durch Gottes erneuernde Kraftwirkung, eine zweite Schöpfung. V. 10.

a) Allgemeiner Ausdruck (aus dem Vorigen): wir vielmehr Sein Werk!

b) Nähere Bestimmung: in Christo (d. h. doch wohl) zu guten Werken.

c) Ermahnung hieraus für Werkeifer. (Was besonders den Heidenchristen gilt, doch zugleich der in ihnen hier dargestellten Gemeinde.) Ein anderes Wandeln statt des vorigen, der neue Weg im eröffneten Zugang!

2. Die mehr ermahnend ausgedrückte Weiterführung und Entwickelung des Vorangestellten, hier zum erstenmal als eigentliche Ermahnung auch in der Form.

Nehmlich die Heidenchristen (als der sonderlich ausgeprägte Typus der großen Umwandlung) werden ermahnet, daß sich in ihnen fortgehend erfülle die zum Anfang und Grund geschehene Kraftwirkung an der Gemeinde — bis daß vollkommen hergestellt sei die Behausung Gottes im Geiste. Die Form der alles Gesagte hier umfassenden Ermahnung an den (in die empfangne Gnade sich vertiefenden) Glauben lautet: Darum gedenket daran, was ihr einst waret und jetzt seid — auf daß aus dem, was ihr geworden, auch das Ziel erlangt werde! V. 11—22.

A. Wiederum ein erstesmal dieser Satz selbst in allgemeinerer, von Außen her nach Innen führender, vorbereitender Fassung. Gedenket:

a. Was ihr einst waret.

a) Nicht bloß vorbildlich und genannt: die Heiden, die Vorhaut. V. 11. (Wobei der Gegensatz für euch eine Wirklichkeit und Wahrheit, für die Juden freilich auch nur Vorbild und sogar mit falschem Stolz angewandter Name war.)

b) Sondern, genauer zu sagen, recht eigentlich und wirklich: V. 12.

α. **außer Christo** — ausgeschlossen von Israels Reich. } Sohn
β. fremde den Bündnissen — der **Verheißung.** } Geist
γ. (folglich) ohne Hoffnung — d. h. — { ohne **Gott** / in der Welt! } Vater

b. Was ihr jetzt seid als in Christo: die Fernen jetzt nahe geworden im Blute Christi. V. 13. (Abermals Text für die folgende Entwicklung: vorbildlich=geschichtlich mit dem Volke Gottes, wesentlich dadurch mit Gott selber vereinigt und versöhnt.)

B. Die nachdrücklich bekräftigende, tiefer entwickelnde Wiederholung dieses Satzes.

a. Allgemein voran: Christus ist unser Friede, der aus Beidem Eins gemacht hat. V. 14.

b. Tiefere Entwickelung, wie dies in seinem Versöhnungswerke, durch seinen Tod und Auferstehung sammt Allem, was dazu gehört, einmal grundlegend geschehen ist (und seitdem in der Fortwirkung noch immer geschieht). Zwiefach ausgeführt nach Vorbild und Wesen, wie im vorigen Satze. (Doch schon Beides in einander verschlingend.)

a) Mit vorherrschendem Bezug auf das Vorbild in der gottgeordneten Geschichte der Menschheit: Vereinigung (Versöhnung) der Heiden mit Israel. Zugleich dies noch vorherrschend betrachtet, wie es in der Person Christi zuerst hergestellt worden: die vollbringende Vorbereitung. Christus hat:

α. abgebrochen und abgethan (aufgelöst und vernichtet):

א. abgebrochen die Zwischenwand. V. 14. (Noch besonderster Typus im engeren Sinn — doch ist damit schon gemeint:)

ב. nehmlich abgethan das Gesetz. V. 15. (Allgemeinere, geschichtlich-typische Einrichtung Gottes.)

[1. Und zwar dies in seinem Fleische, d. h. Hingabe in den Tod.]

β. um (wiederherstellend) zu schaffen und aufzurichten:

א. zu schaffen Einen neuen Menschen. V. 15. (Noch mit geschichtlich=typischem Bezug.)

ב. aufrichtend (herstellend) Frieden, d. h. jetzt: aller in Ihn aufgenommenen Menschen wie unter einander, so auch mit Gott. V. 15. (Uebergang aus dem Vorbild in das dadurch angezeigte Wesen.)

[2. Und zwar dies in ihm selber, d. h. in seiner auch nach dem Tode lebendig bleibenden Person: Mittel- und Wendepunkt der Erlösung — im Hades.]

b) Mit vorherrschendem, jetzt als die Deutung heraustretendem Bezug auf das Wesentliche: Vereinigung (Versöhnung) der Menschen mit Gott. Zugleich dies nun ferner betrachtet, wie es durch Aufnahme der (glaubenden) Menschen in Christi Person fortwährend sich vollzieht: die ausführende Aneignung. Christus hat:

α. Versöhnung verschafft und bereitet:

א. durch Tödtung der Feindschaft am Kreuze (noch einmal zusammenfassender Rückblick auf das Vorige, jetzt aber in der Deutung des wesentlichen Sinnes) —

ב. beiderlei Menschen mit Gott versöhnt. V. 16.

[3. Und zwar dies, indem sie zusammenkommen, aufgenommen werden in Einem Leibe, zu dem sein Fleisch geistlich auferstanden.]

β. Aneignung dieses Friedens dargeboten:

א. Den Fernen und (nur vorbildlich) Nahen dies Evangelium gebracht. V. 17. (Persönlich und im Worte fortan kommend.)

ב. So haben wir (Gläubige aus Heiden und Juden — Beginn der Aneignung!) nun durch Ihn (wie Er selbst in der Himmelfahrt) den Zugang zum Vater. V. 18. (Nachdem die Zwischenwand V. 14. abgebrochen.)

[4. Und zwar dies in Einem Geiste, welchen Er selbst in seinen erweiterten Leib ausgießt.]

C. Nochmals rekapitulirende, wieder zu einem Abschluß führende Darlegung dessen, was also jetzt diese Gemeinde in Christo ist, wie sich dieser ihr Anfang fortgehend entwickelt bis zur Vollendung. (Anknüpfend an V. 18., Kontrast mit dem Anfange des Kapitels V. 1—3.) Fortgesetzte Anrede der die große Umwandlung sonderlich darstellenden Heidenchristen (was dann Kap. 3. fortgeführt wird). So seid ihr nun:

a. Allgemein voran (V. 11. 12. wieder aufnehmend im V. 18. nun erlangten Sinne): nicht mehr Fremdlinge oder (höchstens) Beisassen.

b. Sondern Glieder der Gemeinde. V. 19—22. Wobei nun die Reichsverfassung, wovon V. 12. ausging, durch Haus und Tempel vermittelt, als Christi lebendig wachsender Leib für den Geist sich zeigt. Noch einmal, wie im Anfang, doppelt nach Grund, Weg und Ziel trinitarisch ausgedrückt.

Grund	a) Mitbürger der Heiligen	—	dadurch	—	Hausgenossen Gottes (des Vaters V. 18.)	Ziel
	b) Sowohl:					
Weg	α. erbauet auf dem rechten Grunde	—	indem	—	Christus der Eckstein ist.	Weg
	β. als auch wachsend in Zusammenfügung	—	als ein	—	heiliger Tempel in dem Herrn.	
Ziel	c) So nun (ihr Alle) zusammengebaut	—	zu einer	—	Behausung Gottes im Geist.	Grund

Womit nun der Uebergang zu Kap. 3. gewonnen ist.

III. Das Ziel und Ende dieser (nun gegründeten, bestehenden, wachsenden) Gemeinde: in den Geist oder die Erfülltheit von Gott, so daß dessen Geist sie ganz durchwohnt und durchwirkt, sie ganz im Geiste (erkennt und) lebt. Kap. 3. Die Offenbarung des Geheimnisses Christi (welche den zuerst vornehmlich im Geiste stehenden Arbeitern an der Gemeinde zu Theil wird), und hieraus das Starkwerden in der Kraft des Geistes zur völligen Gemeinschaft Gottes in Christo (welches Allen als Ziel vorgesteckt ist). Jetzt mit stärkster Heraushebung der (fast an Israels Stelle) berufenen Heiden, weil sich an ihnen besonders die Offenbarung des bisher Verborgenen (wie die Verherrlichung des bisher Verdorbenen) darstellt. So zeigt der dritte Schluß endlich: Wozu die Gemeinde ihrem Ziel und Ende nach, im Geiste bestimmt ist. Abermals wie bisher die zwei Theile, doch diesmal etwas modificirt (weil das eigentlich Dogmatische, Lehrende fast ganz vorausgenommen ist): zuerst eine Begründung des Vollendens der Gemeinde durch das (im ersten Heidenapostel repräsentirte) Amt, dann die aus dem betenden Wirken dieses Amtes hervorgeholte Ermahnung.

1. Das Amt des Heidenapostels, der das Geheimniß Christi durch Offenbarung empfangen hat, um Jedermann durch dessen Kundmachung zu erleuchten. Dies der erste, grundlegende Theil des Kapitels. Wenn scheinbar hier nur ganz die Person des Paulus als Subjekt des ermahnenden Gebetes (im zweiten Theil) hervortritt, so steht dieselbe doch eigentlich als Typus des Amtes und Werkes überhaupt, wodurch das Wachsthum der Gemeinde zum Ziele gebracht werden soll; namentlich als Typus der Mission, welche (wie nach Außen vordringend so nach Innen rückwirkend) eben zur Vollendung der Kirche mahnt und führt.

A. Allgemeinste Bezeichnung des Apostels, der für die Heiden leidend wirkt. Mit Hervorhebung seiner Bande, welche die durch innere Kraftwirkung gehende Erweisung des Amtes anzeigen, so den Nachdruck schärfen für das mahnende Gebet (V. 14.). V. 1.

B. Die nähere Ausführung, welche alles Uebrige bis V. 13. umfaßt, bleibt natürlich fast ganz bei dem Amte, vergißt jedoch zuletzt nicht auch die Bande wieder hervorzuheben. Also:

a. Nähere Ausführung des Amtes. V. 2—12.

a) Wieder erst allgemein zusammenfassende Bezeichnung. V. 2.

b) Nähere Ausführung, und zwar:

α. der Gabe Gottes, δοθείσης = δωρεά V. 7. (Wie bisher, die dogmatische Grundlegung, das Geben und Wirken der Gnade.)

α) Ihre Art des Gebens:

א. Die Offenbarung (von Gott, dem Vater). V. 3.

ב. Des Geheimnisses Christi. V. 4.

ג. Im (jetzt wie bisher nicht vorhandenen) Geist. V. 5.

β) Dieses geoffenbarten Geheimnisses (besondrer) Inhalt: die Aufnahme aller Heiden —

א. in Gottes Erbe, Christi Leib, des Geistes Theilhaftigkeit (der eigentliche Inhalt). V. 6. (Dazu noch zusammen: in Christo!)

ב. durch den (in Gnadenkraft verwalteten) Dienst des Evangeliums. V. 6. 7. (Die Vermittlung, zugleich die Deutung des in Pauli Person dastehenden Typus.)

β. Nähere Bezeichnung des Empfängers der Gabe, δοθείσης μοι. V. 8. (Nicht ohne Wink darauf, wie es ferner durch Gottes Gnade nicht anders damit gehen werde.)

γ. des großen Zieles oder der Aufgabe (εἰς ὑμᾶς):

α) Allgemein: Verkündigung des Reichthums Christi. V. 8. (Vollständiger, wesentlicher Inhalt des Geheimnisses Christi.)

β) Nähere Ausführung. Das heißt: Jedermann zu erleuchten über die Haushaltung dieses Geheimnisses. (In dessen Explikation jetzt der ganze bisherige Brief, der vom Verständniß darin zeugen soll, nach seinen drei ersten Kapiteln rekapitulirt wird. Also des Geheimnisses:)

א. Das von den (bisherigen) Zeitläufen her in Gott verborgen war. V. 9. Dem ersten Kap. entsprechend.

ב. Der Alles durch Christum (im Zuvorversehen der Neuschöpfung in Ihm) geschaffen hat. V. 9. Das zweite Kap. in Erinnerung bringend.

ג. Auf daß jetzt (sogar den Himmelsmächten) an der Gemeinde die Weisheit Gottes (durch des Geistes mannigfache Gaben und Führungen) kund werde. V. 10. Schon des dritten Kap. Grundgedanke.

(In diesem Rekapituliren folgt daher sogar:)

γ) Eine nochmalige Wiederanknüpfung (eben des jetzigen dritten Kap.) an Kap. 1. und 2.

א. an den Anfang des 1. Kap. (V. 4—10.): Nach dem Vorsatze der (bisherigen Verhüllungs- und nachkommenden Enthüllungs- oder Erfüllungs-) Zeitläufe. V. 11.

ב. an den Schluß des 2. Kap. (V. 18. was zugleich mit Kap. 1, 7. zusammenschließt): Wonach wir nun den aufgethanen Zugang haben. V. 12.

b. Auch noch, wiewohl nur kurz hinüberleitend, nähere Ausführung (amtliche Deutung) der Bande: sie dienen, wiewohl Trübsale, doch auch nur eurer Verherrlichung. V. 13. (Zugleich hier am Ende der ersten Kapitelhälfte schon ein in die zweite leitendes Αἰτοῦμαι.)

2. Die aus dem bekenden Wirken (und Leiden) dieses Amtes hervorgeholte Ermahnung, welche den Lehrtheil zum als Gebetsziel gezeigten Ziele der Gemeinde führt; wiederum (wie Kap. 1, 15 ff.) gradezu als Gebet ausgedrückt. Es gilt, daß die Offenbarung des Geheimnisses als real erfüllt sich darstelle: Starkwerden der ganzen Gemeinde (jedes Einzelnen, der zu ihr gehört) in der Kraft des Geistes. Hiernach wird die Gemeinde zuletzt ihrem Ende nach bezeichnet, und der ganze Lehrtheil mit Lobpreisung (wie er begann) geschlossen. (Ἐξ οὗ V. 15. weiset in des Vaters ewigen Grund zurück; διὰ τοῦ πνεύματος V. 16. tritt hier schon voran statt alles bisherigen διά von dem Sohne, der jetzt ganz in uns ist und wir in Ihm; endlich εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα V. 19. führt den ausgebauten, vollendeten Leib Christi als Tempel Gottes in Gott zurück.)

A. Deßhalb bitte ich zu dem Vater, der Vater ist und bleibt im allgemeinsten und tiefsten Sinne. V. 14. 15. (Eine Bezeichnung, welche an V. 9. 10. 11. vorher mit Kap. 1, 10. 17. verbunden anknüpft, so zum Schluß Alles auch unter die Väterlichkeit Gottes zusammenfaßt, wie Kap. 1. unter Christum als Haupt.)

B. Daß er euch gebe:

Ziel — a. in den inwend. Menschen stark zu werden — durch den Geist. V. 16. — Grund

(hier im Kap. des Zieles schon dies als der Anfang!)

Weg — b. daß in euch wohne — Christus. V. 17. — Weg

(und zwar näher bestimmt, nochmals rekapitulirende Zusammenfassung:)

a) Anfang: durch den Glauben, der Ihn in die Herzen zieht. V. 17.

b) Mitte: (dadurch nun) in Liebe gewurzelt und gegründet. V. 18.

c) Ziel dieser vollen Einwohnung Christi, wodurch unser inwendiger Mensch ganz Christus geworden (Kap. 4, 13.):

α. nach der weitesten Ausdehnung des großen Bauplanes: den Umfang desselben in seiner Entwickelung fassen. V. 18.

β. nach der innersten Tiefe der (nun auch erst vollendeten) Begründung dafür: die der sonstigen Erkenntniß überschwänglich Liebe Christi nun durch völliges Leben in ihr dennoch lebendig erkennen. V. 19.

Dies nun im Starkwerden durch den Geist die Offenbarung des Geheimnisses Christi (V. 4—9.) und Gottes (Kap. 1, 9. 10.) vollendet, auch erst für die Apostel mit Allen.

Grund — c. und ihr erfüllet oder vollendet seid — zur ganzen Fülle Gottes, des Vaters. V. 19. — Ziel

Dies die letzte Zusammenfassung des Erfüllens als Grund, womit Kap. 1, 23. im Blick auf dies Ziel anhob, mit dem erlangten Ziele, der ausgebauten Behausung Gottes im Geiste, welche Kap. 2, 22. in der Mitte zeigte.

Schluß des ganzen ersten Haupttheils: Lobpreisung zuletzt, wie am Anfang; nehmlich nun Gottes, der nach der Kraft (des Geistes) die **Gemeinde** zu dem vollenden kann (und wird), was sie dann ist: Gemeinde **in Christo Jesu**, worin Gotte **die Herrlichkeit** aufgerichtet. V. 20. 21.

Druckfehler.

S. 98. Z. 14. v. u. lies ܩܠܒܢܐ statt ܩܠܢܝܐ

= 150. = 12. = = setze) statt (

= 169. Note streiche das zweitemal: LXX.

= 173. Z. 15. v. u. lies Theils statt Theis

= 296. Note lies ܒܡܫܝܚܐ statt ܒܡܫܝܚܐ

= 447. Note Z. 4. v. u. lies Athem statt Athen.

Zur Nachricht.

Von der zweiten Hälfte wird binnen Kurzem zunächst ei le er Lieferung oder Abtheilung ausgegeben werden, welche den gewiss maßen die Mitte des Ganzen einnehmenden Abschnitt **Kap. 4, 1 —1** enthält. Denn was hier über die Einheit der Kirche nach Geist und Lei die Erwerbung und Vertheilung der Gaben durch Christum, die Einsetzun der Aemter, das Zusammenwirken aller Glieder, den rechten Weg d Wahrseins in Liebe, um zum Ziele zu wachsen, gesagt wird, erscheint un als ein die schwebenden Fragen über Gestaltung und Verfassung de Kirch so unmittelbar berührendes Votum apostolischer Instanz, daß wi es in möglichster Eile zeitgemäß zu geben uns verpflichtet fühlen. E wird daher im Voraus um Aufmerksamkeit dafür gebeten.

Druck von Fr. Frommann in Jena.


UNIVERSITY OF CHICAGO
56 505 223